

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POSGRADO

**“PARTICIPACIÓN Y REPRESENTACIÓN
LEGISLATIVA DE AFROPERUANOS E
INDÍGENAS”**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Sociología con Mención en
Estudios Políticos

AUTOR

Candelaria De La Soledad Ríos Indacochea

ASESOR

Tirso Molinari Morales

Lima – Perú

2015

*“Tenemos mucha necesidad de líderes indígenas en general
y líderes mujeres en especial, quienes, sin renunciar a su identidad,
sepan moverse en el mundo moderno urbano
para defender los derechos de su pueblo hacia afuera”*

*Hilaria Supa Huamán –
Los Hilos de mi Vida*

*A Rafael Santa Cruz Castillo,
promotor e investigador de la cultura afroperuana,
luchador contra el racismo y por la identidad afrodescendiente
con quien debatimos sobre el devenir del movimiento “afro” en Perú
y que partió prematuramente el cuatro de agosto del 2014,
dejando un vacío incalculable en su rol articulador de las organizaciones
afroperuanas.*

AGRADECIMIENTOS

A cada persona que me concedió parte de su tiempo para entrevistarle: Antolín Huáscar, Daysi Zapata, Felipe Cortés, Gladis Vila Jorge Prado, Marco Ramírez, Oswaldo Bilbao, Rocío Muñoz, y de manera especial a las congresistas Hilaria Supa y Martha Moyano.

A Karin Anchelia, Owan Lay y Marie Mogollón por facilitarme los contactos con las personas entrevistadas.

A mi asesor el Dr. Tirso Molinari,

También a Néstor Valdivia, Eduardo Cáceres, y a mis colegas de la maestría Raquel, Jorge y Bruno por su acompañamiento, observaciones y discusiones.

Índice

ABSTRACT	7
CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN	9
1.1. Situación Problemática	10
1.2. Formulación del Problema	12
1.2.1. <i>Pregunta General</i>	12
1.2.2. <i>Preguntas Específicas</i>	12
1.3. El espacio y los actores	13
1.4. Relevancia de la Investigación	16
1.4.1. <i>Justificación teórica</i>	16
1.4.2. <i>Justificación práctica</i>	17
1.5. Objetivos	18
1.5.1. <i>Objetivo General</i>	18
1.5.1. <i>Objetivos Específicos</i>	19
CAPÍTULO II: METODOLOGÍA	20
2.1. Muestra:	21
2.2. Técnicas empleadas:	28
CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL	31
3.1. Marco Epistémico	31
3.2. Democracia y Representatividad	36
3.2.1. <i>Concepción de democracia</i>	36
3.2.2. <i>Ciudadanía</i>	42
3.2.3. <i>Democracia y sistemas electorales:</i>	44
3.3. Discriminación y racismo	46
3.3.1. <i>Enfoques frente a la diversidad</i>	56
3.3.2. <i>Colonialismo y racismo</i>	59
3.4. El Sistema electoral peruano	60
3.4.1. <i>Antecedentes históricos:</i>	60
3.4.2. <i>Sistema electoral</i>	62
3.5. Políticas a favor de poblaciones discriminadas	64
3.5.1. <i>Derecho Antidiscriminatorio</i>	64
3.5.2. <i>Discriminación inversa o positiva Vs. Acción afirmativa o positiva</i>	66
3.5.3. <i>Leyes de cuotas</i>	67
3.5.4. <i>Reserva de Escaños y Alternancia</i>	69

3.6.	Experiencias de cuotas para etnias minoritarias.....	72
3.6.1.	<i>Argumentación empleada.....</i>	72
3.6.2.	<i>Balance de logros en la región.....</i>	76
3.6.3.	<i>Cuotas étnicas en Perú.....</i>	81
CAPÍTULO IV: LA IDENTIDAD DE LOS SUJETOS.....		86
4.1.	Derrotero de las Poblaciones y Movimientos indígenas	86
4.2.	Derrotero de la Población y Movimiento afroperuano	97
4.3.	El problema de las definiciones e identidades	108
4.3.1.	<i>De campesino a indígena – originario</i>	110
4.3.2.	<i>De negro a afroperuano - afrodescendiente.....</i>	115
4.4.	Construyendo sujetos políticos	122
CAPÍTULO V: EL CAMINO A LA REPRESENTACIÓN.....		131
5.1.	El camino de los líderes: Entre la discriminación y la identidad	131
5.2.	El Factor Género	140
5.3.	Mitos y realidad de la representación	149
5.3.1.	<i>Desde los representados</i>	151
5.3.2.	<i>Desde las representantes</i>	164
5.4.	Logros y retos	172
5.4.1.	<i>Construcción colectiva de la identidad a partir del discurso:.....</i>	173
5.4.2.	<i>Relación con las organizaciones:.....</i>	174
5.4.3.	<i>Posicionamiento de políticas:.....</i>	175
CONCLUSIONES.....		179
RECOMENDACIONES		184
1.	De investigación:.....	184
2.	De aplicación:	185
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....		186
ANEXOS.....		196
Anexo 1: Guía de preguntas para líderes indígenas y afroperuanos:		197
Anexo 2: Guía de preguntas para congresistas y ex congresistas indígenas y afroperuanos:.....		198
Anexo 3: Características de las expectativas y condiciones de la representación legislativa según entrevistados:.....		199
Anexo 4: Matriz de sistematización de entrevistas a líderes afrodescendientes:.....		206
Anexo 5: Matriz de sistematización de entrevistas a líderes indígenas:		252

ABSTRACT

This research is an approach to the ideal conditions expected by the afroperuvian and indigenous people for a legislative representation that would allow them to reach their political goals and demands as political actors. This work is framed in an epistemic perspective of post-colonialism, specifically its relationship with citizenship, and the radical democracy theory.

The main objective of the research is to understand the afroperuvian and indigenous legislative self-representation, as the relationship between representatives and represented. As the interests focuses on the expectative and tries to approach the conditions to develop a true self-representation, the methodology included interviews to indigenous and afroperuvian leaders, as the two more representative congresswomen from both groups. Some documental reviews, as an overview of the history from both movements in Peru were also employed.

The main results exhibit three conditions that should be reached of the expected self representation: (1) Collective construction from the discourse of the ethnic identity; (2) Relationship between the legislator and the afroperuvian and indigenous organizations; and (3) Specific policy pleading for the group they may represent. For further researches, it is recommended to analyze the politic parties' behavior around discrimination and inclusion, as the development of local and regional representations. It is also a challenge to inquire about the electoral, representative and democratic systems that can promote the indigenous and afroperuvian self-representation.

KEY WORDS

Representation, indigenous, afroperuvian, legislative, post-colonialism, ethnic identity, expectative, discrimination, political actors.

RESUMEN

La presente investigación constituye una aproximación a las condiciones idóneas esperadas por los pueblos indígenas y afroperuanos para lograr una representación legislativa que les permita alcanzar sus metas y demandas políticas como sujetos políticos. Este trabajo se enmarca en la perspectiva epistémica del post-colonialismo y su relación con la ciudadanía, así como en la teoría de la democracia radical.

El principal objetivo de la investigación es comprender las características de la auto-representación legislativa de los afroperuanos e indígenas, y las relaciones entre “representantes” y “representados”. Al centrarse en las expectativas y condiciones para el desarrollo de una verdadera auto-representación, la metodología incluyó entrevistas a líderes indígenas y afroperuanos, así como a las congresistas más representativas de ambos grupos. También se hizo una revisión documental y de la historia de ambos movimientos en el Perú.

Los principales resultados muestran tres condiciones necesarias para alcanzar la deseada auto-representación: (1) Construcción colectiva de la identidad étnica desde el discurso; (2) Relación entre los congresistas y las organizaciones indígenas y afroperuanas; y (3) Defensa de políticas específicas para los grupos que pretenden representar. Para futuras investigaciones, se sugiere analizar el comportamiento de los partidos políticos respecto a la inclusión y discriminación, así como el desarrollo de las representaciones locales y regionales. Constituye un desafío adicional investigar sobre qué sistemas electorales, de representación y democracia pueden promover con mayor efectividad la auto-representación indígena y afroperuana.

PALABRAS CLAVE

Representación, indígenas, afroperuanos, legislativo, post-colonialismo, identidad étnica, expectativas, discriminación, actores políticos.

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

La presente investigación se enmarca en la creciente visibilidad y protagonismo que empiezan a tomar los grupos étnicos en el Perú. Se parte del supuesto que la exclusión y discriminación de las poblaciones indígenas y afroperuanas han tenido un impacto en torno a su organización para la defensa de derechos, existiendo además diferencias entre ambos grupos alrededor de su desarrollo organizativo, lo que incide al momento de su ejercicio ciudadano y político.

La identidad y la agenda indígena se hayan hoy fundamentadas en la normatividad nacional e internacional, mientras los grupos afroperuanos evidencian su situación de exclusión, sin embargo, van ganando también espacios en las políticas públicas. El periodo parlamentario 2006-2011 contó con el mayor número de congresistas en la historia que asumieron una identidad indígena o afroperuana, y aunque han disminuido su impacto en el periodo 2011-2016, sus agendas siguen en debate a través de la reglamentación y promulgación de la ley de consulta indígena, y de la visibilización del pueblo afroperuano.

El interés de la investigación no se centra en los movimientos indígenas y afroperuanos sino en la actuación política de sus miembros, fijando la atención en los prejuicios que deben enfrentar tanto frente al electorado como en el mismo quehacer político. Existe una diversidad de experiencias que este trabajo intenta reflejar, donde tanto la identidad étnica como las agendas de los actores políticos afroperuanos e indígenas se encuentran en pleno proceso de construcción. Para ello se empleó una aproximación mixta combinando revisión de documentación enfocada en observar las condiciones normativas nacionales y de partidos que favorecen y/o limitan la participación en el congreso de afroperuanos e indígenas, con una

metodología cualitativa a través de entrevistas a actores políticos de ambos grupos étnicos, en especial a aquellos que han logrado una victoria electoral.

La hipótesis principal de trabajo es que la auto-representación legislativa de los indígenas y afroperuanos es incipiente y carente de un trabajo articulado con las organizaciones (relación “representante” – “representado”)

1.1. Situación Problemática

En el último siglo la democracia se ha legitimado a nivel internacional como la forma deseable de gobierno. Sin embargo, en las democracias más antiguas de Europa y EEUU, pronto se hicieron notorias las primeras fallas del sistema, que en su creación seguía excluyendo a grupos mal llamados “minorías”. Los procesos nacionales en estos países coincidieron con procesos internacionales sobre hechos de discriminación y genocidio, que encuentran un símil en el proceso de más de quinientos años de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América. Los pueblos indígenas y afroamericanos empiezan a mirar dichos procesos, no sin ciertas contradicciones de por medio, principalmente por las formas de organización y la cosmovisión indígena tradicionales que son holísticas, comunales e integran a otros seres, frente al occidente moderno que crea la democracia sobre fundamentos básicamente individualistas y de segmentación racionalista del conocimiento.

Estos procesos de demandas de los pueblos parten de la reivindicación de la propia identidad y orgullo por su cultura ancestral, y buscan mecanismos para el pleno ejercicio de derechos, los que logran plasmar en documentos internacionales en sinergia con poblaciones de otros continentes. Estos espacios son conquistados dentro de regímenes democráticos, lo cual es un valor especial a reconocer, no se trata de guerras civiles, de subversión o estrategias fuera del sistema, todo lo contrario, eso muestra la voluntad de

los pueblos a dialogar y no imponer – que fue la estrategia que usaron con ellos - .

Pese a esta voluntad de construcción y de respeto a la democracia, deben enfrentar resistencias generadas por el propio sistema y la discriminación. Esto se refleja en el hecho que en tres periodos legislativos continuos con representación indígena se ha avanzado poco en beneficio de dichos pueblos. Es en este punto que se enlaza con otro debate académico actual, referido a la participación política y los movimientos sociales como una forma de fortalecer la ciudadanía en un momento en que la región, pese a gozar de una mayoría de gobiernos democráticos, aún refleja intensos grados de desigualdad y conflictividad.

Existen estudios, pronunciamientos, acuerdos y tratados internacionales que resaltan la importancia de incrementar los niveles de participación pública de los sectores y grupos sociales considerados en situación de exclusión. En el Perú, y en la región en general, los grupos excluidos son también aquellos históricamente discriminados, es decir los indígenas y los afrodescendientes, ya que en la distribución del poder, arrastramos las consecuencias del proceso de colonización que empleó la idea de “raza”¹ para justificar el orden social que se establecía en América Latina.

En este contexto, a nivel regional, los movimientos indígenas y afrodescendientes cobran cada vez mayor protagonismo en las decisiones políticas y en los procesos electorales, existiendo ejemplos incluso de partidos identificados por la influencia de dicho movimiento en países como Ecuador y Bolivia para el caso indígena, y una creciente presencia de afrodescendientes en el contexto brasileño, ecuatoriano y colombiano.

El Perú no es ajeno a esta corriente regional, y en los últimos procesos ha incrementado progresivamente la participación y la representación indígena y afroperuana, aunque la fortaleza de estos movimientos no es proporcional

¹ En adelante se entrecorillará la palabra “raza”, para resaltar su condición de constructo socialmente concebido para justificar relaciones de poder, de acuerdo a lo postulado por Juan Carlos Callirgos y Aníbal Quijano.

a este fenómeno. Desde el Estado, el Viceministerio de Interculturalidad que acogió en un primer momento lo que quedaba del Instituto de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA) no ha logrado canalizar ni fortalecer los movimientos como es su mandato, y los procesos de los grupos afroperuanos e indígenas evolucionan a ritmos y por rutas distintas, con demandas y agendas no siempre claras y concertadas.

1.2. Formulación del Problema

Si los movimientos no están lo suficientemente fortalecidos y las demandas no han sido socializadas con toda la población, ¿qué camino han seguido los indígenas y afrodescendientes que hoy han logrado el favor del electorado?, ¿qué ha permitido en los últimos años, a diferencia de décadas pasadas?, ¿de qué manera la colonialidad, el prejuicio y el racismo existentes han afectado estos procesos?, ¿logran estos congresistas representar realmente a sus respectivos colectivos? Son algunas de las inquietudes que se desea explorar a través de esta investigación, y que se espera permitirá comprender con un mayor acercamiento los actuales conflictos y movimientos sociales que afectan al país.

Se ha establecido el problema a través de una pregunta general y seis preguntas específicas:

1.2.1. Pregunta General

¿Cómo se da la auto-representación legislativa de los indígenas y afroperuanos y la relación entre “representantes” y “representados”?

1.2.2. Preguntas Específicas

a) ¿El actual sistema democrático reconoce y/o fomenta la participación legislativa indígenas y afroperuanos?

- b) ¿Existe una necesidad de poblaciones indígenas y afroperuanos para un mejor ejercicio de su representatividad ante el Congreso de la República?
- c) ¿Cuáles son las características de los movimientos y organizaciones indígenas y afroperuanas?
- d) ¿Qué percepción tienen los afroperuanos e indígenas sobre la representación legislativa de sus colectivos?
- e) ¿Cuál es la trayectoria y dificultades de los líderes indígenas y afroperuanos para ejercer la representación de sus pueblos?
- f) ¿Cuáles son los matices y diferencias de agendas y logros de participación entre la población afroperuana y la indígena?

1.3. El espacio y los actores

Para la presente investigación, los actores están definidos por su identidad étnica. Esto presenta al menos tres desafíos a tomar en cuenta. El primero, se traza desde el contexto peruano, donde el proceso de identidad étnica de afroperuanos e indígenas tiene menos tiempo y menos intensidad en comparación con otros países de la región latinoamericana. En el caso de la identidad indígena, el principal proceso reivindicativo de dicha población pasó por negar la identidad étnica y reafirmar una identidad de clase, la campesina, sin hacer un trabajo de deconstrucción o resignificación de la palabra “indio” o “indígena” y la reprochable carga racista que este vocablo aún arrastra. Mientras, en el caso de la identidad afroperuana, el primer reflejo de los movimientos afrodescendientes en EEUU y la región se expresó en Perú a través de la reivindicación de los aportes artísticos y la resignificación de lo “negro” para luego pasar desde hace 10 años a un nuevo proceso de construcción de la identidad “afroperuana” en reconocimiento de la descendencia de la diáspora africana y valorando aportes sociales, políticos y culturales antes que meramente el fenotipo al que alude lo “negro”.

El segundo desafío lo constituyen las identidades en sí, ya que si bien actualmente las categorías “indígena” y “afroperuano” son categorías alcanzadas desde el debate internacional académico y de conquista de derechos, no constituyen consensos absolutos ni son categorías estables en el tiempo, son simplemente las herramientas que se tienen en el contexto actual para analizar la realidad de dos pueblos con particularidades en su desarrollo histórico y que actualmente presentan dificultades en el ejercicio de sus derechos y goce de bienestar, siendo un derecho y una herramienta para ello el propio ejercicio político. En realidad ambas categorías dan cuenta de sujetos políticos antes que de identidades individuales o culturales².

Tanto el sujeto político “afroperuano” como el “indígena” traen consigo una carga ideológica y una agenda, heredadas de consensos internacionales reflejadas en Conferencias y Tratados de los organismos de Naciones Unidas, principalmente la III Conferencia contra el Racismo, la Discriminación Racial y otras formas conexas de intolerancia y su Plan de Acción para el caso de los afroperuanos, de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio OIT 169 para los indígenas, y la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial para ambos.

El tercer desafío lo da el propio contexto político peruano, con una democracia precaria y volátil, que desarrolla su tercer periodo consecutivo democrático con instituciones y partidos que en vez de fortalecerse se han debilitado aún más y que dificultan la inserción de cualquier grupo vulnerabilizado, como es el caso de la aplicación de las cuotas electorales y partidarias para mujeres y jóvenes.

Un cuarto aspecto, es que las agendas de ambos pueblos se encuentran en distintos niveles de construcción y consolidación. En ese sentido, el vínculo

² Valdivia (2013) propone que lo afroperuano está definido por “rasgos culturales” al no tener suficientes elementos como para constituirse en una cultura diferenciada del resto. Más allá de la validez de la hipótesis sostenida por Valdivia, aquí se sostiene que el “afroperuano” es un sujeto político construido por las organizaciones nacionales e internacionales para dar cuenta de un colectivo que es heredero de las atrocidades de la trata esclavista trasatlántica y del racismo, lo que ha afectado sus derechos y oportunidades de desarrollo, por las que ahora exigen una reparación y un tratamiento que compense el crimen que la humanidad cometió contra sus antepasados.

ancestral, histórico y espiritual de los pueblos indígenas con el territorio es un eje innegable y unificador. Mientras que en el caso de los afroperuanos, el carácter asolapado del racismo peruano, y la singularidad de su proceso frente al resto de afrodescendientes de la región dificultan su reconocimiento como sujetos en el imaginario y en las políticas públicas peruanas.³ De otro lado, mientras existe sobre-abundancia de acercamiento a los pueblos indígenas, tanto desde la academia como desde el accionar político, para el caso afroperuano la literatura es escasa, y se ha tendido a pensar que están incluidos en lo político solamente al no estar explícitamente excluidos.

En ambos casos no se ha logrado consolidar una agenda que sea plenamente compartida por todas las organizaciones, pero, sobre todo, falta entre quienes pertenecen a estas organizaciones una conciencia de pertenencia a un grupo con determinadas demandas y una búsqueda conjunta para el logro de mejoras conjuntas. Si bien esta es una debilidad de los movimientos que no es motivo de la investigación, es un factor importante que se refleja en la forma como se viene dando –o no- la representación legislativa de ambos pueblos.

Los espacios en los que se encuentran los actores se caracterizan por la movilidad de su propio quehacer político. Así, aunque los liderazgos y la representación legislativa se encuentran en Lima, pretenden lograr un alcance nacional desde las áreas periurbanas y marginales hasta el ámbito rural y en aislamiento voluntario. Pero al mismo tiempo, el espacio también incluye la comunidad internacional, donde los movimientos indígenas y afroperuanos se encuentran intercambiando experiencias y estrategias, así como conceptualizan y teorizan sobre su propia situación, historia, derechos e identidades. Encontramos una dialéctica permanente entre lo local, lo nacional y lo global.

El espacio está marcado también por la temporalidad, los roles y las identidades que vienen siendo asumidas por los actores en las últimas

³ El proceso indígena peruano también es cualitativamente distinto a sus pares en América Latina, sin embargo, estos tienen más en común entre sí, que lo que el proceso afroperuano tiene como el afrobrasileño, afro ecuatoriano o el afrocolombiano, por citar a algunos de los más fuertes en la región.

décadas. Así, se observará también una movilidad en los roles e identidades especialmente a partir de la Reforma Agraria que constituye un hito para ambos colectivos: los indígenas que construyen una identidad de clase en respuesta a la exclusión y en permanente relación con la izquierda peruana, y los afroperuanos, que de manera indirecta encuentran un espacio para su afirmación cultural y la resignificación de lo “negro”, aunque de manera subalterna para los principales grupos políticos.

1.4. Relevancia de la Investigación

1.4.1. Justificación teórica

En el debate académico alrededor de la democracia y de la representación, se han introducido en los últimos tiempos la presencia de diversas colectividades que asumen sus identidades ya no desde la unilateral división clasista, sino a partir de categorías construidas en el discurso y enmarcadas en el conjunto de necesidades comunes, y cuya atención suele asociarse dentro de la llamada “posmodernidad”. Estos colectivos, que incluyen grupos étnicos, de personas con discapacidad, con orientaciones sexuales distintas a la heterosexual (LGTBI) y mujeres, reclaman su participación y auto-representación política hace varios años, sin que el tema haya sido lo suficientemente estudiado.

En el caso de la colectividad indígena, la literatura peruana e internacional es abundante respecto a los movimientos y sus demandas, sin embargo, hace ya más de una década que vienen alcanzando su propia representación en espacios de gobierno como municipios y el Congreso, lo que ha sido reflejado en pocas investigaciones aún. El estado de la cuestión para estudios afrodescendientes en el Perú, es aún más incipiente, sin haberse abordado a consensos sobre el propio tema de la identidad y

quiénes integran este colectivo, a partir de una falsa controversia entre lo cultural y lo “racial”.

La aproximación empírica y teórica a la emergencia de ambos colectivos en la vida política debe permitir una lectura integral y comprensiva de las dinámicas sociales y de las nuevas formas de construcción de democracia. Para ello es fundamental el tratamiento de ambos actores como sujetos políticos con una identidad construida en el discurso, y ya no desde una mirada etnocentrista que les identifica desde la mirada externa del “otro.”

1.4.2. *Justificación práctica*

En el Perú, así como en América Latina, la presencia de los grupos indígenas y afrodescendientes ha tomado notoriedad por los conflictos sociales que protagonizan, antes que por constituir fuerzas políticas. Es justamente la necesidad de una mayor capacidad de negociación y de incorporar las demandas y agendas de estos grupos las que han motivado la generación la participación de partidos con fuerte presencia indígena como en los casos de Ecuador y Bolivia.

En el caso peruano, ha trascendido internacionalmente el conflicto generado en la zona amazónica, en especial los hechos de Bagua. El origen de este conflicto entre la población indígena amazónica y el Estado peruano se dio por la inconsulta a los pueblos originarios, violentando tratados internacionales (Convenio OIT N° 169) que en nuestro país tienen rango de ley⁴. Entre otros factores, esto fue posible no solo por la situación de exclusión y el desprecio racista por parte de actores gubernamentales, sino por la falta de una mayor y mejor representación de las poblaciones indígenas en los órganos de gobierno, que ejerzan una real vigilancia de sus intereses.

⁴ El enfrentamiento en Bagua ocurrió el año 2009 durante el gobierno del Presidente García en plena vigencia del Convenio OIT N° 169. El año 2011, recién iniciado el gobierno del Presidente Humala, el Congreso aprobó la Ley de Consulta Previa para pueblos indígenas.

Aunque a nivel internacional la participación de afrodescendientes ha logrado significativos consensos y avances, en el Perú los logros de este pueblo son relativos. Esto se debe en parte a las diferencias históricas en el proceso del pueblo afroperuano en comparación con otros afrodescendientes de la región como Brasil, Venezuela, Colombia y Ecuador. Las diferencias también responden al proceso de invisibilización a través del mito del mestizaje y de la supuesta igualdad legal.

Estos supuestos nos dicen que los afroperuanos se encuentran en igualdad de condiciones (legales) para desarrollarse y participar políticamente, sin embargo la discriminación, la inequidad y la exclusión constituyen barreras para una mayor y mejor representación de los afroperuanos en diversos órganos de gobierno. A esto se suman las dificultades organizativas que presenta este colectivo.

En ese sentido, el presente trabajo, no solo responde a una pertinencia académica ante la ausencia de investigaciones empíricas sobre la participación política partidaria de afroperuanos e indígenas, sino sobre todo, a una pertinencia empírica que se enlaza con la realidad actual de la población peruana y de la región latinoamericana, donde los procesos de reconocimiento a estos grupos minoritarios están dando un siguiente paso en el ejercicio de sus ciudadanías.

1.5. Objetivos

1.5.1. Objetivo General

Comprender las características de la auto-representación legislativa de los afroperuanos e indígenas, y las relaciones entre “representantes” y “representados”.

1.5.1. Objetivos Específicos

- a. Describir la promoción formal de participación de afroperuanos e indígenas en el sistema partidario y la normatividad nacional e interna.
- b. Identificar las necesidades de poblaciones indígenas y afroperuanos para un mejor ejercicio de su representatividad ante el Congreso de la República.
- c. Describir las características de los movimientos y organizaciones indígenas y afroperuanas
- d. Conocer la trayectoria y dificultades de los líderes indígenas y afroperuanos para ejercer la representación de sus pueblos.
- e. Conocer la percepción de afroperuanos e indígenas sobre la participación política partidaria de sus comunidades.
- f. Describir la los matices y diferencias de agendas y logros de participación entre la población afroperuana y la indígena.

CAPÍTULO II: METODOLOGÍA

Considerando que la finalidad de la investigación es comprender procesos que no han sido analizados anteriormente, se ha propuesto una aproximación desde la metodología cualitativa, la que a decir de Cohen y Piovani (2008) “favorece la comprensión más que la explicación (...) permite una aproximación integral y holística”, que facilita el abordaje de la subjetividad de los actores y el poder observar “los hechos en su estructura, como parte de un proceso histórico y de una red de relaciones” (Mejía, 2002-a). Desde dicha perspectiva para responder de manera integral a la pregunta de investigación se trabajó tanto el análisis de documentos como trabajo de campo a través de entrevistas, sistematizando la información a través de matrices de análisis.

La elección de una metodología cualitativa responde por un lado a la pertinencia por los objetivos a alcanzar, tal como se ha señalado, pero también a la motivación del trabajo, que es la de aportar a la construcción de formas de representación que permitan a estos pueblos ejercer plenamente sus derechos como ciudadanos y colectivos. En ese sentido lo cualitativo suele asociarse más a las ideas de compromiso y transformación social (Cohen y Piovani, 2008) en el intercambio que se da durante la aplicación de las técnicas que suponen una retroalimentación, habiendo sido el compromiso con las y los entrevistados hacer la devolución de los hallazgos cuando la investigación haya culminado.

Lo cualitativo permite además una mayor flexibilidad en la toma de decisiones, que dado el escenario político peruano cambiante, ha sido fundamental para llevar a cabo la investigación, como se dará cuenta en la posterior descripción de la muestra analizada.

Siendo el centro de atención los procesos de representación y las trayectorias de los líderes se empleó un análisis longitudinal (Cea D', 1998) que permite dar cuenta de cómo se construyen esta representación y de la evolución de la representación de los dos colectivos de análisis. Ello se realizó a través de la revisión histórica de los procesos de los movimientos, así como de las entrevistas desarrolladas entre los años 2010 y 2014⁵, donde se ha buscado explorar las trayectorias de los líderes, y principalmente de las congresistas representantes, sobre quienes se complementó la información a través de fuentes secundarias como los propios líderes e investigaciones afines.

Asimismo, se ha trabajado a partir de una mirada comparativa entre los procesos afroperuanos e indígenas, tanto a través de sus líderes y movimientos, como de los personajes a partir de los cuales se pretende describir los procesos mencionados en los objetivos. La comparación se propone desde una mirada comprensiva antes que evaluadora, entendiendo que aunque ambos grupos comparten problemáticas comunes y sus caminos se han intersectado durante siglos varias veces, sus procesos son cualitativamente diferentes, sin que ello implique que uno sea más complejo que el otro, sino que estas se manifiestan de formas disímiles.

2.1. Muestra:

Para establecer la relación entre representantes y representados ha sido necesario conocer la perspectiva de ambas partes. Para el presente estudio

⁵ Complementariamente se tuvo la oportunidad de participar en algunas reuniones, asambleas y procesos importantes de las organizaciones afroperuanas e indígenas durante el desarrollo de la investigación, lo que permitió un mejor conocimiento del espacio y contexto en que se desenvuelven los actores. Algunos de estos eventos fueron:

- Plenaria Nacional del Pacto de Unidad (indígena): 2011
- Premios Makungu a la comunidad afroperuana: 2011, 2012, 2013 y 2014.
- Asamblea Nacional de consulta para la reglamentación de la consulta previa (indígena): 2012
- Premiación del Ministerio de Cultura por el Día de la Cultura Afroperuana: 2012, 2013 y 2014.
- Actividades académicas por el Mes de la Cultura Afroperuana: 2013 y 2014.
- Reuniones preparatorias para la Cumbre de los Pueblos frente al cambio climático (indígenas): 2014

interesa la representación legislativa, por tanto el universo estaría conformado por los y las congresistas que debieran representar a los dos grupos materia de análisis, contextualizándose a partir del 2001, concluido el proceso de transición democrática. Así, para los representantes se emplearon tres criterios fundamentales para su selección:

1. Pertenencia a los grupos históricamente discriminados: Se entiende por grupos históricamente discriminados a aquellos que en razón de sus características físicas y culturales han sufrido discriminación durante la mayor parte de la historia peruana. En ese sentido, los principales grupos son los que denominamos “afroperuano” e “indígena”. La pertenencia a ellos está definida para esta investigación a partir de la auto identificación o auto adscripción pública, como por el reconocimiento de los líderes del movimiento, es decir, por la confluencia del reconocimiento endógeno y exógeno de pertenencia al grupo.
2. Trayectoria: Para poder observar el proceso desde un análisis longitudinal, era importante que las o los representantes tuvieran un mínimo de trayectoria política, excluyéndose de ese modo a quienes habían sido invitados/as a postular por su popularidad ganada en los deportes, sin haber desarrollado ningún tipo de experiencia de trabajo social. De esta manera también se intentó controlar la interferencia de la variable de la escasa cultura política que existe entre las autoridades electas y que es síntoma de la debilidad democracia peruana.
3. Representación por género: A partir del primer criterio se encontró que desde la primera experiencia de congresistas que asumieron públicamente su identidad de indígena y afroperuano respectivamente en el 2001, la mayoría eran mujeres (solo dos varones), por lo que la muestra tenía que reflejar también esta singularidad.

En la siguiente tabla se señala la muestra seleccionada de acuerdo a los criterios descritos:

Tabla 1. Selección de congresistas a entrevistar

Congresista	Periodo de gobierno legislativo	Grupo	Identificación Exógena	Autoadscripción	Trayectoria	Sexo	Muestra
José Luis Risco	2001-2006	Afroperuano	Sí	Sí	Sí	M	No
Paulina Arpasi	2001-2006	Indígena	Sí	Sí	Sí	F	No
Martha Moyano	2000-2001 2001-2006 2006-2011	Afroperuano	Sí	Sí	Sí	F	Sí
Hilaria Supa	2006-2011	Indígena	Sí	Sí	Sí	F	Sí
María Sumire	2006-2011	Indígena	Sí	Sí	Sí	F	Sí
Leyla Chihuán	2011-2016	Afroperuano	Sí	No	No	F	No
Cecilia Tait	2000-2001 2001-2006 2011-2016	Afroperuano	Sí	Sí ⁶	No	F	No
Cenaida Uribe	2011-2016	Afroperuano	Sí	No	No	F	No
Claudia Coari	2011-2016	Indígena	Sí	Sí ⁷	Sí ⁸	F	No
Eduardo Nayap	2011-2016	Indígena	Sí	Sí	Sí	M	No

Fuente. Elaboración propia

Además de los criterios señalados, se tomó en cuenta que durante el periodo 2001-2006 fue la primera vez en la historia peruana que dos congresistas asumieron públicamente su identidad étnica, Paulina Arpasi

⁶ El autorreconocimiento público de Tait como “negra” se dio en el contexto de la separación de su partido Perú Posible en julio de 2013, donde ella señaló haber sido discriminada por tal motivo. Sin embargo, los líderes afroperuanos entrevistados no perciben que ella hay asumido la agenda del colectivo, y no dan cuenta que antes o después de dicho evento ella haya asumido su identidad afroperuana.

⁷ Coari como su esposo vienen de organizaciones autodenominadas como campesinas, pero que en la defensa de sus tierras han adoptado el discurso “indígena”.

⁸ De acuerdo a algunos líderes entrevistados, su experiencia de trabajo social ha sido acompañando a su esposo, quien la propuso como candidata, por lo que hay versiones contradictorias respecto a si tenía un liderazgo propio.

como indígena, y José Luis Risco como afroperuano, al ser una experiencia inicial presenta mayores dificultades para el análisis, además que es durante esta etapa que en plena III Conferencia Mundial contra la Discriminación Racial, Racismo, Xenofobia y formas conexas de intolerancia desarrollada en Durban-Sudáfrica, se define y se consensua el empleo del término “afrodescendiente”, es decir, recién había nacido este nuevo sujeto político.

De otro lado, de acuerdo a los líderes indígenas y afroperuanos entrevistados, y pese a diferencias ideológicas, reconocen en Martha Moyano y en Hilaria Supa las gestiones que les han permitido posicionar sus agendas desde el Congreso, siendo críticos de las actuales congresistas Cecilia Tait, Cénida Uribe y Leyla Chihuán (afroperuanas) y Eduardo Nayap y Claudia Coari (andinos)

La recopilación de información en el trabajo de campo se realizó entre los años 2010 y 2014, en el 2010 se logró entrevistar a la entonces congresista Marta Moyano, mientras que en los años sucesivos se desarrolló una observación participante en asambleas y reuniones de organizaciones indígenas y afroperuanas, realizándose la mayor parte de las entrevistas a líderes durante el año 2012, las que se complementaron el 2013 y 2014, en que también se entrevistó a la parlamentaria Hilaria Supa.

No fue posible concertar la entrevista a la Sra. María Sumire⁹ (congresista en el mismo periodo que Moyano y Supa), debido a su recargada agenda como congresista y a que retornó prontamente a Cusco una vez concluido su periodo. Se evaluó entrevistar a los actuales congresistas, pero se priorizó la representación femenina, excluyendo a Nayap, y las versiones contradictorias sobre el liderazgo y la auto adscripción de Coari, hicieron que se desestimara su inclusión, al ya estar representada en la muestra el grupo indígena andino.

⁹ Se desarrollaron algunas conversaciones con la congresista Sumire durante su ejercicio como congresista, pero que no fueron registradas y no llegan a completar los ejes que se exploran para el siguiente estudio, por lo que no se incluyó para el presente estudio. Sin embargo, al haber sido empleadas para una investigación anterior presentada el 2010 en el Congreso Anual de la Sociedad Internacional de Psicología (ISPP) de la APA, se recogen los hallazgos a través de dicho estudio.

Desde una perspectiva cualitativa, esta muestra es significativa pues tanto en las organizaciones indígenas como en las afroperuanas, son los líderes quienes están permanentemente planteando y repensando su actoría y las formas de reclamar sus derechos, mientras que en el caso de las congresistas, son el principal referente para las organizaciones y quienes lograron colocar en el congreso la agenda de sus pueblos.

El otro grupo de entrevistados, corresponde a los representados, tomándose como referencia a líderes indígenas y afroperuanos.

Para el caso de los líderes indígenas, se tomó como referencia a las organizaciones que formaban el Pacto de Unidad, formado el 2010, por ser las más sólidas, y reconocidas como interlocutor válido por el Ejecutivo¹⁰. Sin embargo, durante el tiempo que se desarrolló el presente estudio, dos de ellas sufrieron graves crisis internas respecto a su representación.

En el primer caso, CONACAMI, la entrevista se realizó a Felipe Cortés el 2012¹¹ ante la negativa de los dos líderes en disputa: Magdiel Carrión y Miguel Palacín¹² de hablar, en los años posteriores, ha continuado la duplicidad de representación de esta organización, lo que sumado a la judicialización de la mayoría de sus líderes, hace que a la presentación de este informe (2014) se encuentre totalmente debilitada.

El segundo caso es el de AIDSESP, donde se eligió entrevistar a Daysi Zapata para balancear la cuota de género, de forma que hubiera al menos dos mujeres del total de cinco líderes indígenas a entrevistar¹³.

¹⁰ Co-organizaron el proceso de consulta para la reglamentación de la Ley de Consulta Previa, la cual se frustró porque finalmente el Ministerio de Cultura no recogió las sugerencias y recomendaciones presentadas por los pueblos indígenas en cuatro reuniones macro-regionales y una nacional, a la cual se tuvo la oportunidad de asistir.

¹¹ Este conjunto de entrevistas a líderes indígenas se desarrolló en el contexto de una investigación desarrollada por encargo de la Asociación Pro Derechos Humanos – APRODEH sobre las posibilidades e implicancias de promover una ley de cuotas legislativa para poblaciones indígenas.

¹² Para mayor referencia se pueden revisar las notas periodísticas de Perú 21 (2012): <http://peru21.pe/politica/titular-conacami-apunalo-dirigente-2040198> y del medio especializado en temas indígenas Servindi (2013): <http://servindi.org/actualidad/90305> que dan cuenta de dos momentos de los enfrentamientos por el liderazgo de CONACAMI.

¹³ La otra mujer, Gladis Vila preside ONAMIAP, que está especializada en la organización de mujeres indígenas andinas y afroperuanas, y desarrolla permanentemente el trabajo de género.

Se desarrolló una primera conversación con la dirigente, que junto a declaraciones públicas se emplea como información. Sin embargo, pronto surgieron las crisis entre la organización nacional AIDSESEP y sus bases regionales, deslegitimando a la lideresa, quien se tornó renuente, siendo imposible completar la entrevista. Para complementar la mirada amazónica se recurrió a una investigación previa en la que se entrevistó a otros líderes amazónicos sobre su opinión respecto a una ley de cuotas para indígenas.

En cuanto a las organizaciones afroperuanas, desde el inicio de la investigación (y hasta su culminación) estas no han podido concretar un proceso de unidad entre las múltiples organizaciones existentes. A ello se debe sumar, que a diferencia de las organizaciones indígenas que funcionan de una manera más parecida a un sindicato, las organizaciones afroperuanas más influyentes tienen formato de Organizaciones No Gubernamentales – ONG, como se detallará en el Capítulo III sobre su derrotero.

Por ello se eligió entrevistar a los líderes de las dos ONG que manejan el mayor presupuesto y tienen mayor capacidad de incidencia en el gobierno: ASONEDH y CEDET¹⁴. De ambas se desprenden otras organizaciones a partir de vínculos familiares o por ser proyectos independizados en nuevas instituciones y organizaciones

En el caso de CEDET no hubo dificultad en entrevistar a Oswaldo Bilbao, líder fundador y autor de algunos artículos sobre el movimiento afroperuano que son recogidos en esta investigación, y que complementan la información recabada en la entrevista.

En cuanto a ASONEDH, pese a haberse acordado la fecha de entrevista hasta en tres oportunidades con Jorge Ramírez, líder fundador y ex candidato al Parlamento Andino por Perú Posible el 2011 (acumulando 40mil

¹⁴ Existe cierta rivalidad entre ambas ONG y sus líderes, que data del tiempo en que aún existía el Movimiento Negro Francisco Congo e integraban la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, luego fueron separados de dicha organización y solo CEDET fue admitida nuevamente, junto con otra ONG relativamente nueva: Lundú.

votos), no se logró concertar la entrevista¹⁵. Frente a estas dificultades se optó por entrevistar a Marco Antonio Ramírez¹⁶, hijo de Jorge Ramírez, y encargado en ASONEDH del proyecto de jóvenes, ASHANTI: Red Nacional de Jóvenes Afroperuanos. De este modo se garantizó la representación de las dos principales vertientes en disputa de las organizaciones afroperuanas.

Para la representación femenina se eligió al igual que en el caso indígena a una organización especializada. Dado que el Centro de Desarrollo de la Mujer Negra Peruana está vinculado a ASONEDH a través de proyectos y vínculos familiares, se optó por entrevistar a alguien de Lundú¹⁷.

En este caso se consiguió entrevistar a Rocío Muñoz, técnica principal de dicha ONG, y además involucrada en el movimiento feminista. Sin embargo en el transcurso de la investigación a la presentación del informe, Lundú perdió financiamiento y se desactivó¹⁸, mientras que Rocío Muñoz pasó a formar su propia agrupación: Afro Perú, y posteriormente a trabajar en el Ministerio de Cultura, ocupando hasta noviembre del 2014 (fecha de presentación de la investigación) el cargo de Directora de Ciudadanía Intercultural, dirección que tiene a su cargo a la Dirección de Políticas para Población Afroperuana. Por lo que posteriormente se complementó la entrevista, aprovechando las nuevas perspectivas desde su experiencia en el sector público.

A continuación se resume en un cuadro los líderes y lideresas que colaboraron con entrevistas para la investigación.

¹⁵ El Sr. Jorge Ramírez, jamás se opuso a conceder la entrevista, solo la postergaba constantemente o no atendía el teléfono para confirmar el lugar, dilatando fuera del plazo propuesto para la culminación del recojo de datos, por lo que se optó por reemplazarlo en la muestra.

¹⁶ Si bien Marco Antonio reemplaza a su padre en el sentido de representar la misma corriente dentro del movimiento afroperuano, los anticuerpos que otros líderes tienen hacia el Sr. Jorge Ramírez no han sido necesariamente transferidos hacia él, ni tampoco ha asumido las disputas personales de su padre hacia el resto del movimiento, aunque sí las ideológicas como el discurso identitario y la crítica a la inexistencia de un movimiento, así como la convicción de la necesidad de participar en un partido político para insertar la agenda afroperuana.

¹⁷ La fundadora y principal lideresa de Lundú es Mónica Carrillo, con quien no se pudo concertar una cita debido a sus continuos viajes a EEUU donde radica desde el 2012 hasta la fecha de presentación de esta tesis.

¹⁸ Lundú tuvo su principal financiamiento después del terremoto de Pisco del 2007, asistiendo a las comunidades afroperuanas afectadas en toda la región de Ica, mientras desarrollaba con fondos menores las labores más relacionadas al enfoque de género; pero una vez concluida la etapa de reconstrucción, los fondos se fueron reduciendo significativamente.

Tabla 2. Líderes y lideresas entrevistados

Pueblo	Organización	Nombre
Indígena Andino	Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería – CONACAMI	Felipe Cortés Ceballos
Indígena Andino	Confederación Nacional Agraria – CAN	Antolín Huáscar
Indígena Amazónico	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSEP	Daysi Zapata Fasabi
Mujer indígena	Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas de Perú – ONAMIAP	Gladis Vila Pihue
Indígena Andino	Confederación Campesina del Perú - CCP	Jorge Prado Sumari
Afroperuano	Asociación Negra de defensa y promoción de los Derechos Humanos ASONEDH/ Programa de Jóvenes ASHANTI	Marco Ramírez Shupipanga
Afroperuano	Centro de Desarrollo Étnico – CEDET	Oswaldo Bilbao Lobatón
Mujer afroperuana	LUNDU: Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos. / Afro Perú	Rocío Muñoz Flores
Total		8

Fuente. Elaboración propia.

2.2. Técnicas empleadas:

A fin de conocer las necesidades, percepción y trayectoria de afroperuanos e indígenas sobre la participación política partidaria de sus comunidades, conforme a los objetivos propuestos como segundo, tercero y cuarto, se desarrollaron dos actividades:

a. Entrevistas a congresistas durante el Periodo 2006 -2011:

Tabla 3. Perfil de Congresistas Entrevistadas

Congresista	Perfil	Antecedentes
Martha Lupe Moyano Delgado	Congresista afroperuana Bancada fujimorista en los periodos: 2001-2006: Congresista 2006-2011: Congresista	Formación de izquierda en Villa El Salvador con su hermana María Elena asesinada por Sendero Luminoso. Trabajo social en su comunidad. Se une al fujimorismo en reconocimiento a lo que ella entiende como su lucha contra el terrorismo y la protección que recibió tras el asesinato de su hermana.
Hilaria Supa Huamán	Congresista indígena Bancada nacionalista en los periodos: 2006-2011: Congresista 2011-2016: Parlamentaria Andina	Formación de izquierda en su comunidad de origen en Anta a través de colectivos de mujeres. En la década de los noventa es sujeto de la política de esterilizaciones del gobierno fujimorista, denunciando que esta se dio de manera forzada en su caso y el de otras mujeres de su comunidad, consolidándose como lideresa, y defendiendo la causa a nivel internacional. Es invitada directamente por el entonces candidato Humala para integrar su lista al congreso, oportunidad que ella valora y agradece.

Fuente. Elaboración propia.

b. Revisión de la biografía de ambas congresistas:

A través de fuentes secundarias como los líderes indígenas y afroperuanos, notas de internet, y primarias como el libro autobiográfico de Supa¹⁹. De esta forma se ha logrado una aproximación a lo que sería la Historia de Vida (Mejía, 2002-b), aunque sin la profundización en el diálogo con ambas debido a la

¹⁹ Supa, Hilaria (2010) *Hilos de mi vida*.

dificultad de sus agendas, centrando la atención en la relación de su trayectoria con los procesos analizados.

c. Entrevistas a líderes:

Complementariamente, para recoger las percepciones de los grupos analizados se desarrollaron entrevistas semi-estructuradas a líderes indígenas y afroperuanos, los cuales fueron seleccionados a través de un muestreo por conveniencia, procurando mantener una representación de las principales organizaciones de ambos colectivos, y una cuota de género que permitiera analizar posteriormente la influencia de este factor en el desarrollo de la investigación.

Las transcripciones de las entrevistas se analizaron a través de matrices para investigación cualitativa, a partir de los pasos propuestos por Mejía (2002-b) a partir de las temáticas abordadas, ya que la guía de preguntas (Ver Anexos 1 y 2) se empleó solo como referencia al momento de desarrollar las entrevistas.

Finalmente se integraron los resultados obtenidos a través de los múltiples modos de recolección de datos, a través de un análisis conjunto de la interacción de los factores y variables encontradas, comparando a su vez los hallazgos sobre cada población conforme al último objetivo propuesto.

CAPÍTULO III: MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

3.1. Marco Epistémico

Se propone fundamentar el trabajo de investigación principalmente sobre una perspectiva epistémica del post-colonialismo y su relación con la ciudadanía que se desearía formar desde el aparato estatal.

En primer lugar, para Quijano (en Mignolo, 2001) la colonialidad del poder fue y es una estrategia de la “modernidad,” desde la expansión de la cristiandad en América, Asia, y también África. Esta estrategia por un lado contribuyó a la autodefinición de Europa, y fue parte indisociable del capitalismo desde el siglo XVI. Por tanto, pese a que por haberse examinado el capitalismo desde Europa, esta no ha percibido la colonialidad del poder, constituye “el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza.”

Uno de los fundamentos de este poder se observa en la organización colonial que comprende la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de las memorias y del imaginario. El imaginario de este mundo moderno/colonial surge de una compleja articulación de fuerzas, “de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial.” (Mignolo 2001:09) La doble conciencia es consecuencia de la colonialidad del poder y de las subjetividades que surgen de ella. Du Bois (en Mignolo, 2001:10) la describe como “una sensación particular de estar siempre mirándose a sí mismo a través de los ojos de los otros, midiendo nuestra alma por la fachada de un mundo que observa asombrado con contemplación y lástima.”

Al mismo tiempo se constituye en una forma “normal” del ser humano y la sociedad, que es un reflejo de cómo se ve a sí mismo el colonizador. De ese modo, las otras formas de ser, de saber y organizarse no son sólo diferentes, sino arcaicas, primitivas, es decir, inferiores dentro del imaginario del progreso. (Lander, 2001)

Lander establece dos dimensiones constitutivas de los saberes modernos que contribuyen a explicar su eficacia naturalizadora: Las sucesivas separaciones del mundo de lo “real”, y la organización del poder que enmarca en las relaciones coloniales/imperiales de poder del mundo moderno. Estas dos dimensiones servirían de sustento a una construcción de los saberes sociales modernos.

De acuerdo a Alfred Schütz, la relación social pura se da en el Nosotros puro, que se caracteriza por la reciprocidad de intenciones de dos personas, es decir, cuando se forma una relación con perspectiva a futuras concretizaciones. Pero al mismo tiempo, este Nosotros se fortalece en lo que denomina la “orientación tú recíproca”. Schütz (en Motta 2003:05) lo grafica del siguiente modo:

“Si usted y Yo contemplamos un pájaro en vuelo, mis observaciones del pájaro en vuelo son una sucesión de experiencias de mi propia mente así como sus observaciones de un pájaro en vuelo son experiencia de su propia mente (...) No obstante aunque no puedo conocer el contenido específico y exacto de su conciencia, sé que usted es un ser humano vivo y dotado de conciencia. Sé que cualesquiera que hayan sido sus experiencias durante el vuelo del pájaro, ellas eran contemporáneas con las mías. Veíamos un pájaro juntos...”

En una comunidad, el nosotros es el punto desde donde se puede representar todo tipo de relación social susceptible de ser experimentada. Motta agrega que este puro Nosotros constituye el “punto generador y originario” de toda relación de la vida cotidiana, aunque no constituye en sí una relación social concreta pues no contiene determinaciones. Esta noción

formal de la relación Nosotros pura, aunque en un nivel ideal, permite representar las diversas formas de socialización que se generan a partir de ella. Una relación social concreta implica que haya dos corrientes de conciencias que simpatizan y se buscan entre sí. Esta confluencia se produce cuando los egos, ya en comunidad, se interesen en sus respectivos pensamientos, en palabras de Schütz (Motta, 2003:07):

“En esta relación (...) Ya no vivencio a mi congénere en el sentido de compartir su vida con él (no sólo vemos un pájaro juntos): en cambio, pienso acerca de él”

La temporalidad y el compartir un mismo tiempo y espacio son características que resalta Schütz en las relaciones, de forma que las conciencias en esta relación se dan como una sola o como integradas en una sola dimensión corporal que abarca las perspectivas individuales de tiempo de cada uno de Nosotros, y sobre todo es común a todos Nosotros. Schütz denomina este último aspecto tiempo cívico o tiempo standard. Motta (2003:08) agrega a modo de conclusión que:

“De esta primigenia relación social concreta (cara a cara) se derivan las diferentes relaciones sociales con sus matices definitorios de intimidad, anonimia, ajenidad, familiaridad, proximidad y distancia; en las que se resuelven las relaciones con asociados, contemporáneos, predecesores y sucesores.”

Retomando la noción de doble-conciencia, y la constitución de un Nosotros descrita por Schütz, encontramos también lo que Castro-Gomez describe como “la invención del otro”. Para dicho autor, esta “invención” se refiere a los dispositivos de saber/poder sobre los que se construyen dichas representaciones, es decir, más que un ocultamiento de identidades culturales preexistentes, el problema del “otro” se debe entender “desde la perspectiva del proceso de producción material y simbólica en el que se vieron involucradas las sociedades occidentales a partir del siglo XV” (Castro-Gomez, 2001:04) Ello, cuando no es invisibilizado –como en el caso de las poblaciones indígenas y afroperuanas- a través de la castellanización compulsiva de la educación pública, del mestizaje como proyecto de

unificación nacional y de un singular racismo que afianzan en el caso peruano el etnocentrismo criollo, descalificando la autonomía cultural de los otros pueblos. (Molinari, 2006)

Acorde con ello y la noción de colonialidad del saber, la venezolana Beatriz González Stephan identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Constata además que estas tecnologías de subjetivación sustentan su legitimidad descansa en la escritura. En cuanto a las constituciones, su función jurídico-política es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hagan viable el proyecto moderno del Estado y gobierno. Pero si la constitución define formalmente un tipo deseable de subjetividad moderna, la pedagogía es el gran artífice de su materialización.

Quijano (2007) señala que el sistema de dominación social que se impuso tras el proceso de colonización tuvo como elemento fundacional la idea de “raza”. Esta es la primera categoría social de la modernidad. Precisa que:

“Las víctimas originales, primordiales de esas relaciones y de esa idea son pues los “indios”. (...) Los esclavos “negros” no serán embutidos en la idea de “raza” sino mucho más tarde en América colonial, sobre todo desde las guerras civiles entre los encomenderos y las fuerzas de la Corona, a mediados del siglo XVI. Pero el “color” como signo emblemático de “raza”, no será impuesto sobre ellos sino desde bien entrado el siglo XVIII y en el área colonial británico-americana” (Quijano 2007:103-104).

Efectivamente en el proceso histórico de los pueblos afrodescendientes, la categoría “negro” era empleada no como clasificación a una “raza” humana, sino como consta en los libros contables de los barcos negreros, era la descripción de un “objeto” plausible de compra y venta. En contraste, los esfuerzos de Bartolomé de las Casas y otros sacerdotes de catequizar a los indígenas reconocían su humanidad.

Había un reconocimiento despectivo del “otro”, pero un reconocimiento al fin; mientras que en el caso de los africanos esclavizados lo que se daba era la negación absoluta de su ser. Aunque este proceso se ha dado también en el caso indígena, el afroperuano es más perverso por la propia mercantilización de las personas, como lo señala la Declaración y Programa de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban 2007):

“la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, fueron tragedias atroces en la historia de la humanidad, no sólo por su aborrecible barbarie, sino también por su magnitud, su carácter organizado y, especialmente, su negación de la esencia de las víctimas, y reconocemos asimismo que la esclavitud y la trata de esclavos, especialmente la trata transatlántica de esclavos, constituyen, y siempre deberían haber constituido, un crimen de lesa humanidad y son una de las principales fuentes y manifestaciones de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia”

Estas referencias son vitales para comprender como los procesos indígenas y afrodescendientes, aunque con similitudes en la situación de exclusión y de pueblos históricamente discriminados, van configurando sus identidades de manera diferente en el Perú, lo cual va a afectar posteriormente la construcción de necesidades, demandas y agendas políticas de ambos grupos que tendrían importantes puntos de diferencia:

“... los recientes movimientos político-culturales de los “indígenas” y de los “afro-latinoamericanos” han puesto definitivamente en cuestión la versión europea de la modernidad/racionalidad y proponen su propia racionalidad como alternativa. Niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación “racial” y “étnica” proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-Nación fundado en la colonialidad del poder. (...) la cuestión de identidad en América Latina es, más que nunca antes, un proyecto histórico, abierto y heterogéneo, no solo, y quizás no tanto, una lealtad con la memoria y con el pasado (...) En esa perspectiva y en

ese sentido, la producción de la identidad latinoamericana implica, desde la partida una trayectoria de inevitable destrucción de la colonialidad del poder, una manera muy específica de descolonización y de liberación: la des/colonialidad del poder.” (Quijano 2007:123)

En concordancia con la teoría de la colonialidad, para abordar la temática de género que se suscitó en el desarrollo de la investigación se toman los enfoques de la interseccionalidad y de la colonialidad de género que permiten un análisis desde las propias particularidades de los grupos indígenas y afroperuanos, alejándose de las teorías feministas eurocentristas.

3.2. Democracia y Representatividad

3.2.1. Concepción de democracia

Actualmente existe cierto consenso nacional e internacional sobre la democracia como la forma ideal de gobierno y distribución de poder, sin embargo, conviven diversas concepciones de democracia. Touraine (2000) sostiene que la democracia se define por la naturaleza de los vínculos entre la sociedad civil, sociedad política y Estado, donde los actores sociales ordenan a sus representantes, quienes a su vez controlan el Estado. Distingue además tres tipos de democracia según el aspecto al que dan mayor importancia, que puede ser limitar el poder del Estado, valorar la ciudadanía o la Constitución, y la que enfatiza la representatividad. No obstante, en la realidad, suelen combinarse los tres aspectos que aluden a la dimensión moral, la dimensión social y la dimensión política. Estos tres elementos se definen negativamente por su resistencia a una amenaza, y la democracia solo existe al combinarlos, pese a que son en parte opuestos. Por ello la democracia sería más un trabajo que una idea, que debe

recrearse constantemente a partir de la voluntad de los ciudadanos que la sustenta.

“Esta interdependencia se completa mediante la combinación institucional de los tres elementos constitutivos. Toda democracia entraña así tres mecanismos institucionales principales. El primero combina la referencia a los derechos fundamentales con la definición de la ciudadanía. Tal es el papel de los instrumentos constitucionales de la democracia. El segundo combina el respeto a los derechos fundamentales con la representación de los intereses, lo que es el objeto principal de los códigos jurídicos. El tercero combina representación y ciudadanía, lo cual es la función principal de las elecciones parlamentarias libres.” (Touraine, 2000: 110)

Para la democracia es indispensable que el poder se legitime a través de la voluntad humana, pero además, la elección libre y periódica de los gobernantes por los gobernados hace posible la democracia, en la forma de democracia representativa. La democracia se fundamenta también en el respeto de las libertades, reconocimiento del disenso político y de la diversidad social y cultural.

La representatividad en democracia significa que en el marco de una serie de procedimientos, a través de elecciones, los ciudadanos delegan el poder político por un tiempo a determinadas personas con propuestas e ideologías enmarcadas en partidos. De este modo se previene que las relaciones directas entre el Estado y los actores pueden desgastar a los mismos y a las organizaciones ciudadanas. Por ello la importancia de la existencia de partidos políticos, que conforme a criterios doctrinarios y propuestas canalizan el voto, sin un sistema de partidos, los electores se expresarían en el vacío, con lo que no se afirma que estos ejerzan siempre la representación de manera satisfactoria. Tanto que hay autores que consideran a la democracia moderna como un sistema aristocrático (Manin, 1995) o una oligarquía competitiva (Schumpeter 1942, Dahl 1971, Bobbio

1989, citados por Przeworski), de forma que no deja de ser un sistema elitista, punto sobre el que se volverá luego.

Es preciso recordar que los conceptos de libertad y derechos humanos surgen al analizarse las formas de convivencia entre individuos, y de la necesidad de ordenar esta convivencia a través de leyes que la normen y de un ente (Estado) que vele por el cumplimiento de dichas leyes. Al formularse estas concepciones, se partía del imaginario de sociedades relativamente homogéneas, donde cada autor proyectaba sus presupuestos desde el conocimiento del mundo occidental, es decir, de “su mundo”. Sin embargo, la realidad es que las sociedades son heterogéneas y los Estados se componen también de diversos pueblos –originarios y/o migrantes- que reclaman igualdad de oportunidades, de libertades y derechos.

Uno de los principales autores en temas de derechos humanos, Habermas, considera innecesario establecer derechos colectivos para asegurar las pretensiones de reconocimiento de las identidades colectivas y las demandas de igualdad de derechos de las minorías culturales, pues supone que para asegurarlas basta con complementar los derechos civiles y políticos con una política de reconocimiento que proteja la integridad del individuo en el contexto de vida en que forma su identidad (Taylor en Cortes, 1999). En contraste, Taylor plantea la necesidad de sustituir el modelo liberal de corte individualista por otro de corte colectivista.

Taylor (en Cortes, 1999), propone una crítica al liberalismo que sirve para legitimar el orden político “Liberalismo 1 o política de la dignidad”, y propone un modelo de liberalismo alternativo “Liberalismo 2 o política de la diferencia”. Para Taylor, el problema del “Liberalismo 1”, es que niega a los miembros de las minorías culturales la posibilidad de lograr el reconocimiento de su identidad cultural, y el poder lograr una mayor autonomía política. En este modelo (clásico), la tarea del Estado es garantizar un espacio de acción para que los individuos, entendidos como seres libres e iguales, puedan realizar sus planes de vida; el criterio de neutralidad obliga al Estado a respetar la pluralidad, sin promover ni

favorecer ninguna concepción particular del bien, pues violaría el principio de igualdad y no discriminación. En contraste, la política de la diferencia exige que el Estado proteja una serie de prácticas, tradiciones y valores que permitirían a sus miembros identificarse con un determinado ideal de bien común, y llevar a cabo metas colectivas. La protección de los derechos y libertades individuales depende de su articulación a una concepción de vida buena o Buen Vivir.

El centro de la crítica al modelo de la “política de la dignidad” o “Liberalismo 1” es que este modelo, con su supuesta neutralidad frente a las distintas concepciones de vida buena, favorece una única forma de vida; a saber, la forma de vida liberal y por tanto, no es neutral.

“El liberalismo es un particularismo que se disfraza de universalidad”, escribe Taylor. Al no reconocer las diversas posibilidades de constitución de la identidad constriñe a las personas a entrar en un molde que no es suyo. Este liberalismo es, para muchas versiones de la política de la diferencia, el reflejo de una cultura hegemónica, no sólo inhumana, sino sumamente discriminatoria.

El canadiense Kymlicka²⁰, quien se ha especializado en estudios sobre la ciudadanía y las minorías postula que la libertad individual está ligada a la pertenencia a un grupo, puesto que las decisiones como personas libres se toman en el contexto de una determinada comunidad cultural. Kymlicka (1996) señala que no es posible que el Estado se declare neutral respecto a los grupos etnoculturales, ya que siempre se promueve la integración a partir de lo que él denomina “cultura societaria”, que sería una “cultura territorialmente concentrada con base en una lengua común usada en una amplia gama de instituciones sociales, tanto en la vida pública como en la privada”; el participar en este tipo de cultura permite acceder a formas de vida significativa, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, económica y

²⁰ Pese a que más adelante se toma a Quijano y otras teorías sobre interculturalidad, en el punto de las acciones afirmativas, se consideró importante recoger los argumentos del enfoque de la multiculturalidad para poder contrastarlos, ya que es el que sustenta la necesidad e importancia de las acciones afirmativas que es uno de los ejes de este estudio.

el tiempo de ocio. Kymlicka señala como ejemplo que el gobierno estadounidense ha apoyado deliberadamente la integración a una cultura societaria que opera en inglés y que brinda preferencias al decidir en temas como las festividades públicas y el currículo escolar, perpetuando una determinada cultura nacional.

En la acera de enfrente, se posiciona la “democracia radical”, propugnada principalmente por Chantal Mouffe, quien parte de la distinción amigo / enemigo de Carl Schmitt y la noción derridiana de “exterior constitutivo”, que no debe entenderse como una relación dialéctica entre el “nosotros” y el “ellos” que culminaría en una reconciliación, sino como una oposición que pone de manifiesto la imposibilidad de eliminar el antagonismo, en la medida en que no puede existir un “nosotros” sin “ellos”, una identidad sin diferencia. En la formación de las identidades políticas, que son identidades colectivas, intervienen dimensiones afectivas (pasiones) y se construyen siempre en torno a un “nosotros” en oposición a un “ellos” que, no obstante, resulta ser una condición de posibilidad de la constitución del “nosotros”.

Esa identidad se construye en el orden simbólico y del lenguaje, siendo el resultado de su inserción en distintos discursos sometidos a diversas interpretaciones de sus cadenas de significantes: las distintas interpretaciones de significantes como libertad e igualdad podrían dar lugar a distintas identidades que entrarían en conflicto. Mouffe destaca el carácter relacional y discursivo del sujeto, al mismo tiempo que la imposibilidad de una subjetividad estable que fuera portadora de una identidad pre-constituida, de carácter totalizador y fundante.

Las identidades indígenas son una construcción distinta, pues no han sido un continuo desde los tiempos incaicos, sino que ya desde entonces existían diversas identidades de los pueblos que fueron sometidos por el incanato (Rostworowski 2009)²¹. Estas identidades se fueron deconstruyendo en la

²¹ En *Historia del Tahuantinsuyu*, María Rostworowski sostiene que antes de la expansión inca el territorio se dividía en macro etnias, describiendo a las más importantes, y ubicando la derrota del Tahuantinsuyu en el colapso del mismo sistema de reciprocidad que había evitado enfrentamientos militares.

colonia, resistiendo desde la reproducción cultural durante la colonia y la primera república, para luego ser subsumidas bajo la identidad de clase durante la segunda mitad del siglo pasado, y emerger a fines de dicho siglo, con discursos de derechos de los pueblos la identidad “indígena”, en un momento muy inicial de construcción.

El caso de la identidad “afroperuana” es aún más incipiente, ya que a diferencia de los pueblos indígenas, al ser arrancados de sus territorios, entremezclados entre pueblos inicialmente enemigos, castellanizados y catequizados forzosamente, encontraron pocos espacios en las américas para recrear sus culturas, su arte, perdiendo sus lenguas y en muchos casos su espiritualidad. Tratados como mercancía bajo el rótulo de “negro” el primer intento de construcción de identidad fue a partir de la resignificación de esa palabra, y al igual que los indígenas, el discurso de derechos les lleva a la construcción de lo “afroperuano” a inicios de este siglo.

Cuando se descarta un estatus común, unitario y unificador, los estatus de los sujetos colectivos deben ser concebidos “como “parecidos familiares” y su unidad debe ser vista como el resultado de *una fijación parcial de identidades* mediante la creación de puntos nodales”. Mouffe (2001), (el subrayado es mío).

Este modelo no elimina la confrontación entre los adversarios que promueva una nueva hegemonía, confrontación que no se puede resolver mediante el recurso del consenso racional, sino que requiere un consenso de carácter conflictual, que provea un espacio simbólico entre oponentes considerados legítimos, pero que posibilita la discrepancia en su interpretación. Una sociedad de esa naturaleza está abierta a la emergencia de nuevas identidades en torno a posiciones de sujeto subordinadas, excluidas de la articulación hegemónica dominante, que se configuren como un nuevo polo de confrontación, buscando la articulación de una nueva hegemonía, con sus prácticas e instituciones correspondientes y el reconocimiento de nuevos derechos.

Esta convergencia sólo es posible si se da en un proceso político de articulación hegemónica, ya que las relaciones sociales son siempre relaciones de poder. Es en esta articulación donde la noción de hegemonía entronca con la de poder y da un sentido diferente a la actividad política propuesta desde el liberalismo.

Los sujetos políticos y las identidades colectivas no son entidades que existan antes del proceso de identificaciones, del tipo que sean, sino su resultado. Según Chantal Mouffe hemos de concebir al agente social “como una entidad construida por un conjunto de ‘posiciones de sujeto’ que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias” de modo que la identidad de dicho sujeto es “siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación”.

Un agente social de este tipo es el que debemos considerar para entender mejor los movimientos sociales contemporáneos y promover iniciativas políticas conducentes al establecimiento de una democracia radical pluralista y agonista, que esté más cercana a una igualdad real y a una democracia real.

3.2.2. *Ciudadanía*

Martínez (2003) define la ciudadanía como una condición de los individuos por la cual se les reconoce y garantiza una serie de derechos, en función de los cuales ellos pueden hacer algunas cosas, impedir que les hagan otras y exigir que se les proporcionen ciertos bienes. Igualmente, Sinesio López (1997) asocia el concepto de ciudadanía al ejercicio de derechos, donde los peruanos han dejado de ser objetos de poder para transformarse en sujetos de derecho y de poder. No obstante persisten brechas profundas que permiten que pervivan en el país ciudadanos de primera -lamentablemente los menos- junto con los de segunda y hasta tercera clase.

López concibe la ciudadanía como un mecanismo que permite la convivencia en la cada vez más compleja estructura social. Bajo esa perspectiva, se presentan diversos niveles de análisis sobre la ciudadanía, especialmente de la ciudadanía activa. Sostiene que existen dos tipos de ciudadanía, una entendida de manera pasiva, la cual correspondería al modelo liberal, donde la ciudadanía obtiene sus derechos, y eso le basta para integrarse de manera conformista a la vida pública, ya que genera un sentido de homogeneidad en la vida social. Mientras que por otro lado, las actuales condiciones sociales, las crecientes migraciones, el reconocimiento de formas de vida distintas a las socialmente aceptadas, obligan a pensar en términos de un nuevo tipo de ciudadanía, regida por principios de diferenciación y movilización muy fuerte; que le da el carácter de activa.

La problemática de la conceptualización de la ciudadanía, se entiende a partir del visualizar a un individuo con características y necesidades similares o únicas, dejando de lado factores que sirvan para entender de manera compleja la igualdad de las sociedades postindustriales. La concepción contemporánea tiene problemas para superar las condicionantes clásicas de las que parte el concepto, es decir:

- (a) las concepciones modernas no logran integrar de manera clara el hecho de que las condiciones del estado moderno son distintas por el sólo hecho del tamaño de su población, por lo que los criterios del ejercicio del poder se complejiza, la participación política no es un criterio lo suficientemente sólido para mantener la conducción política de un gobierno,
- (b) los criterios de adscripción a los derechos ciudadanos aún no están lo suficientemente actualizados en función de las complejidades de las sociedades modernas, las mujeres son apenas incluidas en el siglo XX a los derechos políticos, y aún grandes contingentes sociales son excluidos formalmente de las decisiones políticas y
- (c) los procesos de migración mundial acelerados a partir de los procesos de globalización, hacen que la idea de ciudadanía

restringida a un espacio territorial llamado Estado nación sea problemático e insuficiente.

De ello se comprende que la ciudadanía no es un estatus legal definido, sino que es un proceso que confiere identidad, y es punto de referencia a amplios sectores de la sociedad. Por esto, muchos grupos sociales se sienten excluidos de los procesos legales o de reconocimiento formal; ya sea por su situación económica o sociocultural, por cuestiones étnicas u orientación sexual. A partir de esta situación, se rescata el concepto de “ciudadanía diferenciada”, el cual adquiere una dimensión fundamental no sólo para la construcción de la ciudadanía, sino también para generar movimientos sociales, aglutinar a la sociedad civil, o para impulsar luchas por el reconocimiento.

Desde la concepción de democracia radical propuesta por Mouffe, podemos entender la ciudadanía como “una forma de identidad política que consiste en (...) la afirmación de la libertad y la igualdad para todos”.²² En esta perspectiva la ciudadanía no anula a las demás identidades, sino que es una identidad entre otras, pero también puede haber tantas interpretaciones de ciudadanía como de democracia. En ese sentido la propuesta de ciudadanía de Mouffe se instala desde la democracia radical y reconoce como su norte al “bien común”.

3.2.3. *Democracia y sistemas electorales:*

La conexión entre la democracia y la representación se basa en el supuesto que en democracia los gobiernos son representativos porque son electos: si las elecciones son libremente disputadas, si la participación es ilimitada, y si los ciudadanos gozan de libertades políticas, entonces los gobiernos actuarán de acuerdo con el mejor interés del pueblo, entendiendo que dicho interés se expresa a través del voto.

²² Mouffe, 2001, op.cit.

El sistema electoral es la parte del Derecho Constitucional que aglutina el conjunto de reglas relacionadas con la integración de los órganos de gobierno por procedimientos electivos. Según este concepto, las normas que regulan la ciudadanía, los partidos políticos, las bases del sufragio, la emisión del mismo, los órganos electorales, los recursos contra sus decisiones y al sistema electoral en sentido restringido conforman y definen el sistema.

Lo que se determina a través del sistema electoral es la cuestión relacionada con la representación política, el principio que la definirá (mayoritario o proporcional) y el procedimiento a aplicar. Los reglamentos técnicos de un sistema electoral abarcan todo el proceso electoral: la subdivisión del territorio en circunscripciones electorales, forma de candidatura (individual o listas), el procedimiento de votación propiamente dicho, el procedimiento de asignación de los votos computados (incluye regla decisoria mayoritaria o proporcionalidad), el ámbito de adjudicación de los escaños (circunscripción, agrupaciones, territorio nacional), el método de cómputo (método d'Hondt o cifra repartidora), barrera o umbral mínimo inicial.

Para Nohlen, los sistemas electorales influyen en la votación misma en la medida que colocan a los electores frente a una situación decisoria específica que está marcada por las diferentes posibilidades de éxito de los candidatos y de los partidos políticos. Esto se evidencia en nuestro país con frases como “no perder el voto” cuando se estima poco probable que un partido supere la valla electoral, o cuando el candidato al congreso tiene un número alto, difícil de contrarrestar mediante el voto preferencial. También anota un efecto los resultados electorales a partir de los diversos sistemas, pudiendo generar relaciones desproporcionales entre votos y escaños. De acuerdo a ello, concluye que los sistemas tienen incidencia en los siguientes fenómenos:

- Polarización ideológica y política a nivel del electorado y del sistema de partidos.
- Estructuración interna de los partidos y en su relación con el electorado.

- La representación de los intereses de diferentes sectores de la sociedad, es decir, representación de regiones, etnias, confesiones y otros segmentos o minorías de la sociedad, representación que procura la integración política a nivel de estado.
- El tipo de competición política (adversario vs. competidor)
- Las formas de participación política prevalecientes (convencional o no-convencional), incluyendo tipos de comportamiento electoral (voto racional/útil y votación táctica).
- Las características de las campañas electorales.
- La capacidad del sistema político para generar bienestar, en la medida en que su logro dependa del buen funcionamiento de las instituciones políticas.
- La legitimidad del sistema político, en la percepción del ciudadano elector y en el grado de su compromiso con el sistema político establecido.

La elección de un sistema electoral es una de las decisiones institucionales más importantes para cualquier democracia. Sin embargo, esta no suele ser fruto de una reflexión y análisis, en cambio, el impacto del colonialismo y la influencia ejercida por países vecinos suele ser muy significativo, imitándolos no solo en la normatividad sino en el uso de varias practicas heredadas de dicha etapa.

3.3. Discriminación y racismo

La existencia del prejuicio racial en el país es admitida desde hace apenas algunas décadas en los círculos académicos, y desde hace algunos años viene siendo reconocida por la sociedad en general. El tratamiento del tema tomó un cariz especial después que la Comisión de la Verdad y Reconciliación revelara en su Informe Final que el 75% de víctimas en tiempos de terrorismo eran hablantes de una lengua indígena. Pero el mayor impacto no fue por la cifra, sino porque no se reparó en este hecho durante

veinte años, dicho coloquialmente, nadie se enteró que estaba ocurriendo una masacre a pueblos indígenas, principalmente quechuas y asháninka.

Arturo Orbegoso revisó el 2003 los estudios realizados sobre el racismo en el Perú²³, notando que la investigación se había vuelto más rigurosa en los últimos veinte años, pues anteriormente se contaba básicamente con relatos y ensayos como los de José María Arguedas, José Carlos Mariátegui y Manuel González Prada.

A partir de esos años se le da mayor relevancia a la investigación sobre el racismo, desde diversos enfoques y vertientes, incluyéndose en encuestas, la más reciente de ellas es la “Encuesta para medir la opinión de la población peruana en relación con los derechos humanos”²⁴ desarrollada por la Universidad ESAN por encargo del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos el 2013²⁵, de la que se recogen algunos resultados:

- El 81% del total de encuestados considera que “la discriminación ocurre todo el tiempo y nadie hace nada”.
- El 57% cree que no se respeta el derecho de las comunidades indígenas (campesinas y nativas) a no ser discriminados, siendo mayor esta percepción en Lima (63%).
- El 42% de encuestados contestó que no se respeta el derecho a la identidad cultural de los pueblos, concentrándose hasta en un 53% esta respuesta en la zona rural.
- El 64% de encuestados señalan que no se respeta el derecho de los afrodescendientes a no ser discriminados, siendo mayor esta percepción en Lima (70%).
- El 40% de encuestados contestó que no se respeta el derecho a la identidad cultural de los afrodescendientes, concentrándose hasta en un 48% esta respuesta en el norte del país, y 46% en el sur.

²³ Incluyó investigaciones desarrolladas en las disciplinas de sociología, antropología, psicología y psiquiatría.

²⁴ MINJUS (2013)

²⁵ Según la ficha técnica la encuesta se desarrolló a nivel nacional entre el 4 y 17 de setiembre del 2013.

Es interesante que el tema de identidad cultural haya aparecido con mayor presencia en las zonas donde se ubican los mayores bolsones de los grupos afectados: indígenas en el área rural, y afroperuanos en el norte y sur costeños. Esto nos daría una pista de que endógenamente se le da mayor relevancia a la identidad, aunque desde la mirada del “otro”, la discriminación tiene preponderancia.

La discriminación viene a ser la negación de derechos a una persona por su pertenencia a un grupo específico, por tanto el MNJUS se aproximó a la discriminación en esta encuesta desde la perspectiva de los derechos humanos, pero también se puede abordar desde la perspectiva de la teoría de la democracia. El principio de igualdad democrática funciona como referencia ideal de una sociedad democrática perfecta, pero al mismo tiempo, la democracia supone el reconocimiento de las particularidades, cultura, lengua, gustos y prohibiciones individuales, al mismo tiempo que se consolida una sociedad unificada.

Braud (1993)²⁶ señala que el principio de igualdad legitima reivindicaciones que podrían considerarse agresivas o codiciosas; sin embargo ello no implica que sean realmente tomadas en cuenta. Tal sería el caso de las reivindicaciones de igualdad de condiciones reclamadas largamente por las poblaciones indígenas en nuestro país.

En el caso peruano, según Portocarrero (1992) la discriminación además de darse de manera asolapada, se fundamenta en tres elementos irreductibles:

- El racial; hay ciertos rasgos físicos que son valorados y otros que son desvalorizados.
- El cultural, que se refleja en actos unas veces sutiles y otras veces obvios como la ropa, los gestos, etc.
- El económico.

Tomando el concepto de prejuicio de Devine, la discriminación es el componente conductual de esta actitud. Por tanto, puede existir

²⁶Braud, Philippe (1993)

discriminación hacia cualquier persona de quien se pueda construir un estereotipo. ¿Qué hace entonces que se constituyan determinados tipos de discriminación y otros no?

En este punto sale a relucir el componente social del prejuicio, donde existe un grupo dominante (caracterizado por su etnia, rasgos físicos, cultura, lengua, religión, lugar de procedencia, posición socio-económica, etc.) que desea mantener el statu quo donde ejerce dominación. Una teoría sostiene que para el establecimiento social de un prejuicio se requiere al menos de un grupo dominante que cree amenazada su condición por otro grupo de características diferentes, que lo hacen elegible de un prejuicio. (Morales, 1994; Billig, 1984; Wieviorka, 1992)

Aunque en las definiciones de discriminación no siempre se incluye el concepto de prejuicio, y ciertamente, este no siempre se expresa en un acto de discriminación²⁷, “la discriminación parece no poder existir sin el prejuicio: la acción no puede darse sin que existan creencias y/ o afectos de por medio” (Ríos, 2004).

Sin duda, y como lo muestran diversos estudios (Sulmont, 2005 y Portocarrero, 1993) la discriminación racial, cultural y económica son las que se dan en Perú de manera más frecuente e interdependientemente, acompañadas por las discriminaciones por género y edad. Es importante tener en cuenta que estas discriminaciones se dan de manera simultánea, es decir, a la condición de indígena se le suman muchas veces la de ser mujer, adulto mayor, etc.²⁸

Si, puede existir discriminación hacia cualquier persona de quien se pueda construir un estereotipo. ¿Qué hace entonces que se constituyan determinados tipos de discriminación y otros no? Este proceso está marcado

²⁷ Se toma como ejemplo la clásica investigación de La Pierre en 1984 en la que atravesó los EE.UU. con una pareja de chinos, experimentando en tan sólo un lugar el rechazo esperado según los resultados de las encuestas de actitudes que aplicara previamente. Dicho estudio muestra que otras variables pueden intervenir en la expresión de los prejuicios y creencias existentes. En Ríos, 2004.

²⁸ Para estos casos, se propone el análisis interseccional que se revisará más adelante.

por relaciones de poder, donde el grupo dominante busca mantener las relaciones donde pueda ejercer dominación.

La discriminación se da para los dos grupos materia de investigación, sin embargo, esta difiere en su origen y expresiones. En el caso indígena, debido al mestizaje, muchas características físicas se han ido diluyendo, por lo que más que el fenotipo, son los marcadores sociales (vestimenta, lengua, etc.) los que les identifican y les hacen ser sujeto de discriminación. En cambio para los afroperuanos, el fenotipo es el factor central para la discriminación sufrida.

En ambos casos, se trata de discriminación étnico-racial y del racismo, que es la ideología que la sustenta. Recogemos la definición de Wilson (en Duckitt, 1994) sobre racismo:

“una ideología de dominación racial o explotación que (1) incorpora creencias de una cultura racial en particular y/ o de una inferioridad biológica inherente, y (2) usa dichas creencias para justificar y prescribir un trato inferior o desigual para dicho grupo.”

En América se han desarrollado dos procesos que favorecieron la creencia en una superioridad biológica: la colonización y esclavitud. El primero atentó contra los naturales del continente, desdeñándolos, ignorándolos e incluso exterminándolos. El segundo atentó contra los naturales de África. Es por ello que en América Latina, debemos considerar ambos grupos raciales discriminados.

En algún momento se creyó que Brasil era el ejemplo de la convivencia pacífica interracial, por su diversidad y porque -como otros países de América Latina- presenta en sus élites políticas e intelectuales un discurso de tolerancia racial. Sin embargo, esas mismas élites consideraban el blanqueamiento como proyecto nacional, lo que se ilustra en la frase mejorar la “raza”, común a toda América Latina. De acuerdo a Hasenbalg (1996): “el blanqueamiento fue la solución brasileña al “problema” de los ex-esclavos tras la abolición de la esclavitud” [entrecomillado del autor]. Tras esa

solución, está subyacente el supuesto racista de la superioridad de los genes blancos, que llevarían a la eventual extinción de los negros. De esa forma se mitificó una democracia racial, donde la igualdad sería alcanzada por un emparejamiento “racial” donde lo “blanco” se impondría. En otras palabras, todos serían iguales y buenos al convertirse todos en blancos. Esta misma tesis tuvo asidero por muchos años en Perú, bajo el mito del mestizaje.

De otro lado, investigando la imagen del “negro” en Venezuela donde Montañez et al (2003) exponen las dificultades metodológicas y conceptuales a las que debieron enfrentarse al construir la encuesta de su investigación. Las autoras señalan que su propia subjetividad fue el primer obstáculo que debieron enfrentar en el diseño del instrumento, señalando la siguiente reflexión al cierre de su trabajo:

“(...) la complejidad del problema estudiado obliga a abordajes cualitativos para su estudio como prevención al riesgo de la banalidad. Por otra parte, la resistencia social a aceptar los prejuicios raciales que persisten al interior del extendido mestizaje de la población venezolana, hace importante buscar salidas cuantitativas que visibilicen estos rechazos subyacentes”

Si bien durante el siglo XVII fue creada la antropología física para el estudio y clasificación de las “razas”, dichas teorías han sido desechadas hace ya más de un siglo, y es la misma población (no la academia) la que persiste en atribuir características innatas a supuestas “razas” que ella percibe en función a ciertos rasgos físicos. A decir de Callirgos (1993): “Esto es lo que, como investigadores sociales, nos interesa. Por lo tanto, definiremos “*raza*” como una construcción social y, por ello, variable a través del tiempo.”

Algunos proponen referirse simplemente a la “discriminación étnica” para aludir a la racial, evitando el empleo de la palabra “raza” por su inutilidad científica. Sin embargo, muchas veces la persona que discrimina partiendo del prejuicio no lo hace en función o a causa de los componentes culturales del otro (etnia), sino principalmente por sus rasgos físicos. Entonces es

cuando operan de manera simultánea y sin claras líneas divisorias las principales formas de discriminación a que se refiere Portocarrero.

Un ejemplo para el caso afroperuano es que a partir de su color de piel, forma del cabello y nariz se le atribuyen una serie de atributos negativos, entre los cuales pueden aparecer elementos culturales (la forma de relacionarse, por ejemplo) percibidas también como negativas; pero si alguien no fenotípicamente afrodescendiente emplea las mismas formas culturales de relacionarse, no se atribuye este hecho a su supuesto grupo “racial”, y no necesariamente será visto de manera negativa, describiéndosele simplemente como “extrovertido” o “acriollado”²⁹.

En nuestro país –y en América Latina en general- existen otros factores, más allá de lo fisiológico y lo genético, que determinan la adjudicación de una persona a un grupo racial. Los grupos raciales están dados además por factores económicos, sociales y culturales como el manejo del idioma castellano, los modales y los gestos, además de las características físicas innatas. Por eso en el Perú es posible “blanquearse”, no sólo tiñéndose el cabello o usando cremas que prometen aclarar el color de piel (ver León, 1998-a), sino cambiando la vestimenta, mejorando la dicción del castellano, y sobre todo, adquiriendo un mejor nivel económico, que es la principal puerta de entrada hacia un estatus social superior: el dinero blanquea.

Sin embargo, en los últimos años (Ríos, 2004) esta tendencia ha ido mutando en la tercera y cuarta generación de migrantes, quienes se consideran a sí mismos limeños, liberándose del estigma de la cultura andina, reconociendo su admiración tanto por artistas folklóricos, como por otras tendencias musicales importadas y nacionales. De donde surge la preferencia por la música fusión como la cumbia y el rock fusión que integra hoy en día no solo elementos andinos, sino también amazónicos.

²⁹ Respecto a la relación entre la cultura afroperuana y lo “criollo” se tratará al tocar el tema de identidad de este grupo.

Orbegoso (2003) propone algunas características del racismo en nuestro país:

- Es secular, masivo y definido por su dirección,
- Es profundamente negado (los peruanos ni siquiera lo perciben),
- Forma parte de la idiosincrasia,
- No es doctrinario,
- Es socialmente acepado,
- Es mesocrático, multidireccional (todos contra todos), y auto mutilador,
- Se presenta combinado con otros prejuicios,
- Es variable,
- Es instrumental en nuestros conflictos y es creador de ansiedad, por lo que se le evita en las conversaciones.

El racismo, especialmente en Perú, es un fenómeno *escurridizo* para el análisis, dadas sus características generales, y nacionales, pero como señala Callirgos (1993), “A las ciencias sociales les interesan las relaciones sociales, sin importar si los objetos de estudio son creencias falaces, pasajeras, fruto de la imaginación o cualquier cosa no tangible. Las creencias son tan reales como cualquiera de las cosas que nuestros sentidos perciben.” (El subrayado es mío)

En la misma línea, García y Sáez (1998) señalan que la “raza” es:

“Una construcción social ideológica, sostenida por una gran variedad de intereses adicionales, superpuestos a los estrictamente científicos, y condicionada por un modelo específico de relaciones internacionales económicas y políticas que otorgó y otorga a sus defensores algún tipo de provecho con su mantenimiento y persistencia (...) es la desigualdad la que crea las ‘razas humanas’ mediante la ideología y la praxis racista.”

De ese modo las “razas” serían construcciones sociales por las cuáles se percibe a otras personas (o grupos de personas) como diferentes a partir de ciertas características físicas y a veces culturales, que de acuerdo a la

construcción o creencia, están vinculadas inherentemente a ciertas pautas de comportamiento y cualidades.

Ya se mencionó una primera particularidad del racismo en el Perú: su carácter asolapado. Sin embargo, algo que también lo distingue del racismo estudiado en EE.UU., Sudáfrica, Francia o incluso Venezuela y Brasil; está dado por los grupos raciales hacia quienes está dirigido el racismo, que de ninguna forma es limitativo a los afrodescendientes, sino que también se extiende a las poblaciones indígenas y los mestizajes derivados.

Otra particularidad es que pese a los diversos análisis del racismo realizados a la fecha, persiste la tendencia a negar su existencia. Quienes sostienen esto último, consideran que nuestra sociedad actualmente está dividida únicamente por clases, donde la economía regiría cualquier segregación y el racismo sería un espejismo. Este tipo de pensamiento defiende al mestizaje como la solución, donde siendo todos mestizos, automáticamente desaparece el racismo. Sin embargo, como lo señala Zambrano (1996), en realidad el mestizaje constituye un problema, donde el matiz de color de piel permite a unos creerse blancos y a otros los delata en tanto su ancestro andino o afrodescendiente predominante, siendo llamados³⁰ por ello “cholos”, “zambos” o “mulatos”.

De otro lado, Wieviorka (1992) propone que en una primera aproximación se visualizan cuatro planos o niveles del racismo:

- a) El primer nivel se refiere al infrarracismo; vinculado más a identidades comunitarias que raciales. La violencia aparece sólo en forma difusa y localizada; la segregación se delinea a través de bolsas de miseria y marginación a ciertos grupos étnicos; la discriminación se da en instituciones en forma dispersa, pero sin ser condenada. No se perciben los vínculos entre la actividad de

³⁰ Estas categorías constituyen también formas de identificación. El fenómeno de lo “cholo” tuvo un fuerte auge durante la última década, mientras que los términos “zambo”, “mulato” y “negro” siguen siendo empleados por el INEI en las encuestas de hogares, dado que hay afroperuanos que prefieren identificarse de esa manera.

ideólogos relativamente marginales y los actos de violencia se presentan de manera aislada.

b) El segundo nivel de racismo fragmentado; aparece en forma cuantificable en los sondeos de opinión, por ejemplo. La doctrina está más extendida y la violencia es más frecuente, a la vez que la segregación o la discriminación son más evidentes, formándose una masa –aún disgregada- en la sociedad, sin encontrar todavía la argamasa que unifique sus diversas manifestaciones.

c) El tercer nivel es donde aparece la argamasa; el racismo se convierte en principio de la acción política o para-política, donde el movimiento político capitaliza las opiniones o prejuicios, orientándolos y desarrollándolos. Aparecen medidas concretas discriminatorias y / o de segregación racial.

d) El cuarto nivel involucra al Estado; se desarrollan políticas y programas de exclusión, destrucción o discriminación masiva. El racismo se hace total cuando el Estado subordina todas sus acciones a esa idea.

En esta lógica, el racismo fragmentado puede penetrar en las instituciones e incluso determinar comportamientos masivos, llegando a “inocularse en la estructura social, constituir un principio central de estratificación, hacerse indisociable de las relaciones de dominio. Pero, mientras no logre alcanzar el nivel propiamente político (...) no conseguirá convertirse en una fuerza movilizadora” (Wieviorka, 1992:104-105).

Este bien podría representar el caso peruano, donde aunque el racismo es ilegal, forma parte de las estructuras de la sociedad.

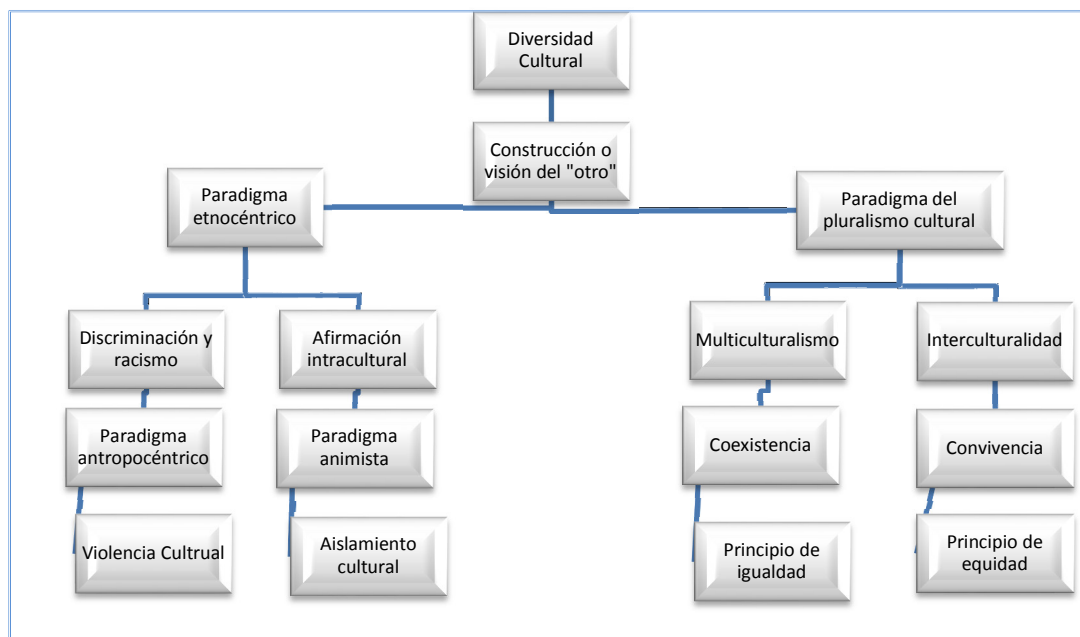
3.3.1. Enfoques frente a la diversidad

Las prácticas discriminatorias y las respuestas de los grupos discriminados conforman ámbitos de (re)producción de valores culturales e imágenes sociales asociadas a las autopercepciones del grupo. Así, la discriminación juega un papel importante en los procesos de conformación y definición de las identidades étnicas, culturales, sociales y raciales. Al mismo tiempo, las formas de respuesta —las estrategias de afrontamiento— están culturalmente condicionadas: responden a ciertos patrones propios de cada grupo étnico-racial.

Los procesos de discriminación y racismo hacia los pueblos originarios, afroperuanos y sus descendientes de un lado, y de afirmación intracultural por el otro se basan en paradigmas opuestos pero también en uno común:

- La oposición se da entre los paradigmas del antropocentrismo (discriminación y racismo), entendido como la doctrina o ideología que supone que el hombre es el fin absoluto de la naturaleza, el centro y punto de referencia de todas las cosas, y del animismo (intraculturalidad), entendido como la doctrina de diversos pueblos que consideran que tanto los objetos como los elementos del mundo natural están dotados de vida y alma.
- El punto de encuentro se da con el paradigma del etnocentrismo, entendido como la actitud o punto de vista por el que se analiza el mundo con y desde los parámetros de la propia cultura, lo que suele implicar la creencia en que el grupo propio o aspectos de su cultura son mejores o superiores a otros grupos o culturas.

Cuadro 1. Paradigmas frente a la diversidad



Fuente: Elaboración propia

El problema común de ambos paradigmas es que bloquean el diálogo entre las culturas, el antropocentrismo al considerar los otros paradigmas como erróneos e inferiores, y el animismo al encerrarse en sí mismo para evitar la discriminación en vez de combatirla.

Para enfrentar la discriminación y el racismo, así como para superar la mirada limitada a lo particular de la intraculturalidad, surge el paradigma del pluralismo cultural, que parte de considerar la diversidad cultural como positiva, se basa en los principios complementarios de igualdad o no discriminación y de respeto y aceptación de las diferencias, y promueve la construcción de sociedades donde las personas sean iguales en derechos, obligaciones y oportunidades, pero al mismo tiempo sean respetadas en sus diferentes realidades culturales, lingüísticas y religiosas.

El pluralismo cultural se concreta en dos enfoques distintos:

a. Multiculturalismo. Ideología o modelo de organización social que afirma la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedad entre aquellos grupos o comunidades étnicas que sean cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes. Valora positivamente la diversidad sociocultural y tiene como punto de partida que ningún grupo tiene por qué perder su cultura o identidad propia. Su principio fundamental es el reconocimiento de la diferencia.

b. Interculturalidad. Proceso que visibiliza las distintas maneras de ser, sentir, vivir y saber, promoviendo el desarrollo de la diversidad cultural en todas sus formas y generando las condiciones sociales, políticas y económicas para mantenerlas vigentes en contextos de globalización e intercambio cultural, cuestionando las relaciones asimétricas de poder que existen en la sociedad y buscando construir relaciones más equitativas y justas entre distintos grupos socioculturales y económicos. Su principio fundamental es la convivencia en la diversidad.

Fidel Tubino (2002) resume la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad describiendo el primero como “tolerancia” y la segunda como “diálogo”. Pero además distingue la interculturalidad como concepto descriptivo (relaciones entre las culturas existentes, o interculturalidad de hecho) de la interculturalidad como propuesta ético-política. Por su parte, Xavier Albó distingue entre la micro y la macro interculturalidad, donde la primera alude a las relaciones interpersonales y la segunda a las estructuras sociales y simbólicas. Entre ambas habría una relación de complementariedad y simultaneidad, lo que implica que si bien las políticas de Estado brindan el contexto para el desarrollo de las relaciones interpersonales (micro), unas no son resultado de las otras. Ello plantea el reto de desarrollar las acciones transformativas hacia la interculturalidad en ambos niveles.

La mayoría de las políticas de acción afirmativa o discriminación positiva que se revisarán posteriormente se fundamentan en el enfoque multiculturalista; mientras que desde la interculturalidad las propuestas apuntan a cambios estructurales que favorezcan nuevas formas de convivencia intercultural.

3.3.2. Colonialismo y racismo

Para encontrar los orígenes del racismo en Perú, es necesario remontarse a la colonia. Quijano (2005, pp. 8), considera que el racismo fue una ideología creada para hacer sostenible el colonialismo, “para dar sentido a las nuevas relaciones de poder entre *indios* e ibéricos”. Recordemos: Europa había agotado sus recursos y España tenía bloqueada su ruta de comercio, buscando un nuevo camino encuentra tierras más extensas y ricas, pero en vez de establecer intercambio comercial con ellas (como lo hicieran anteriormente España y otros países europeos a partir de los viajes de Marco Polo), las invadieron para explotar tanto los recursos naturales como humanos, desarrollando por siglos una relación de dominación colonial que penetró las mentes de los dominados hasta hoy. Inglaterra siguió el ejemplo, pero al cometer exterminio en el norte de América, necesitaba “exportar” mano de obra, iniciándose de ese modo el secuestro hombres y mujeres africanas para esclavizarlas.

(...) además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, a esos pueblos les fue impuesta la idea de *raza* y una identidad racial, como emblema de su nuevo lugar en el universo del poder. Y, peor, durante 500 años les fue enseñado a mirarse con el ojo del dominador. (Quijano 2005, pp. 07)

El modelo de “colonia” se extendía sembrando pobreza y muerte en los pobladores originarios de África y América. Y junto con él, la idea de “raza”, el producto mental original y específico de la conquista y colonización de América, constituyéndose en la primera clasificación social básica y universal (globalizada) de los individuos de la especie humana.

Posteriormente, los movimientos independentistas en las Américas fueron liderados por criollos y mestizos que perseguían un orden económico y político que les favoreciera, pero sin dejar de lado su desprecio endorracista por indígenas y afrodescendientes, continuando los abusos, genocidio y violación de derechos a estos grupos étnicos.

Tras la segunda guerra mundial y el holocausto, el mundo reflexiona sobre los derechos humanos y el racismo, notando que se cometieron graves crímenes contra afrodescendientes e indígenas, por lo que los estados – incluido el peruano- se comprometen a garantizar la subsistencia de los pueblos sobrevivientes y a reparar el saqueo, tortura, esclavitud y genocidio, si acaso tamaña barbarie puede ser compensada. Más adelante se volverá sobre este punto, pero es fundamental tener en cuenta este argumento. En palabras de León (1998-a):

“En ese aprendizaje de la inhumanidad que fue la Colonia los peruanos internalizamos de modo cruento y lento muchas de las características psicológicas que hoy nos parecen naturales (...) [aprendimos] que el mundo se divide en amos y sirvientes y que esas categorías son inmodificables.”

3.4. El Sistema electoral peruano

3.4.1. *Antecedentes históricos:*

En los inicios de la República, la tarea de organizar y llevar adelante las elecciones era una labor que se repartían el Poder ejecutivo y el Poder Legislativo. A comienzos del siglo XIX el voto estaba reservado solo para los varones mayores de 21 años alfabetos, es decir existía un sufragio capacitario, de acuerdo a la –supuesta- capacidad intelectual. De más está precisar que la mayoría de iletrados pertenecían a los pueblos afroperuanos

e indígenas. Hasta 1895 en que votaban todos los contribuyentes, los que pagaban impuestos y que en su mayoría eran indígenas, por lo que Paniagua (2003: 71) señala que la tributación amplió el cuerpo electoral. Dicho autor considera además que “En el Perú no hubo sufragio censitario. El componente restrictivo del censo, entendido como determinado nivel de riqueza o capacidad contributiva para ejercer el sufragio, no existió.”

Si bien por ser contribuyentes los indígenas podrían tener derecho al voto con lo cual se podía decir que había un voto universal masculino, la limitación de ser letrado o no terminaba limitando el voto indígena y afroperuano, ya que al no haberse masificado la educación, esta población era mayoritariamente iletrada, y aún hoy, de acuerdo a los censos la mayor incidencia de analfabetismo afecta a hombres y mujeres indígenas, y se infiere que también a adultos mayores afroperuanos, pero no existen cifras actualizadas y censales al respecto.

A principios del siglo XX el voto no era obligatorio, ya que la ley electoral vigente de 1896 no tipificaba como falta el no ir a sufragar. En 1915 recién se impone una multa de hasta 10 libras a los miembros de las juntas electorales que no concurrieran el día de la elección, y no es hasta 1931 se dispone que todo elector está obligado a votar y de no hacerlo será multado.

El derecho al voto estuvo reservado para los varones hasta 1955, año en que las mujeres alfabetas mayores de 21 años adquirieron la totalidad de sus derechos políticos. Antes, en 1933, las mujeres habían adquirido el derecho a votar en las elecciones municipales, pero solamente las mujeres casadas o madres de familia aunque fueran menores de edad. Esta norma en la práctica fue letra muerta porque no se desarrolló ninguna elección municipal hasta 1963.

A principios del siglo pasado la edad para poder votar era desde los 21 años, aunque a partir de 1933 se permitió votar a los casados mayores de 18 años y a los emancipados, pero se restringió a los miembros de las fuerzas militares y policiales, así como al clero. Desde 1978, por decreto legislativo

de la junta militar de Francisco Morales Bermúdez, se redujo de 21 a 18 años la edad para alcanzar la mayoría de edad y por lo tanto tener derecho a votar.

También en esa época se creó el Jurado Nacional de Elecciones como ente autónomo e independiente encargado de asumir las tareas electorales. De esa manera, este organismo asumió la labor de crear el padrón de todos los ciudadanos peruanos, otorgarles su cédula de identidad (denominada Libreta Electoral), coordinar todas las necesidades logísticas antes, durante y después de los procesos eleccionarios y, finalmente, realizar el escrutinio y proclamar los resultados. Asimismo tuvo facultades jurisdiccionales para resolver los asuntos contenciosos que sobre materia electoral se presentaban.

La Constitución de 1979, dada con el retorno a la democracia, es la que establece el sufragio universal para varones y mujeres mayores de edad (18 a más), sin restricciones por condición civil, de letrado u otra, exceptuando la prohibición a policías y militares en actividad. A partir de la siguiente década se realizan las elecciones municipales distritales y departamentales, un precedente importante para la descentralización. Posteriormente, se devolvió a los miembros de las Fuerzas Armadas y Policiales la capacidad de votar que les fuera retirada con la Constitución de 1979 y luego continuó la prohibición en la Constitución de 1993, modificándose posteriormente en ese extremo, y desde el 2006 se viene desarrollando (con algunas dificultades prácticas) el voto de este sector de la ciudadanía.

Puede señalarse que de manera general indígenas y afroperuanos tuvieron la capacidad plena de elegir (y ser elegidos) a partir de 1979.

3.4.2. Sistema electoral

El sistema electoral peruano también fue cambiando a lo largo del siglo XX. A principios de siglo el proceso electoral estaba dirigido por la Junta

Electoral Nacional, que fue un organismo supremo que se estableció en la capital desde donde dirigía y organizaba los diferentes procesos electorales que se realizaban a través de organismos de orden departamental, provincial y local. Los funcionarios encargados de las elecciones eran denominados funcionarios de registro y funcionarios electorales. La junta estaba conformada por nueve miembros elegidos, dos debían ser pertenecientes a la Cámara de Senadores, la Cámara de Diputados, el Poder Judicial y uno elegido por el Ejecutivo.

A partir de 1912, y bajo una nueva ley electoral, se determina la participación directa de la corte suprema en la conducción de las elecciones. En 1931 bajo el se crea el Jurado Nacional de Elecciones (JNE). La constitución de 1933 le dio al JNE plena autonomía separándolo de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. Con la promulgación de la Constitución de 1993, el Jurado Nacional de Elecciones fue dividido en tres organismos distintos (ubicados todos en la capital, Lima), formando así lo que actualmente se conoce como el Sistema Electoral, integrado por el Jurado Nacional de Elecciones (JNE), la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) y el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC).

La distribución de los escaños del parlamento peruano se hace en función de los votos del electorado, a través de un cálculo matemático (fórmula electoral) que considera las circunscripciones electorales, la barrera electoral y el voto preferencial, entre otros elementos. De acuerdo a la Ley Orgánica de Elecciones N° 26859, Art. 30°, la cifra repartidora se establece según el procedimiento siguiente, citado en forma textual:

- Se determina el número de votos válidos obtenidos por cada lista de candidatos.
- El total de votos válidos obtenidos por cada lista se divide, sucesivamente, entre 1, entre 2, entre 2, etc. Según sea el número total de congresistas que corresponde elegir.
- Los cocientes parciales obtenidos son colocados en orden sucesivo de mayor a menor, hasta tener un número de cocientes igual al

número de congresistas por elegir; el cociente que ocupe el último lugar constituye la Cifra repartidora.

- El número de congresistas de cada lista está definido por la parte entera del cociente obtenido a que se refiere el inciso anterior. En caso de no alcanzarse el número total de congresistas previstos, se adiciona la unidad a quien tenga mayor parte decimal; y
- El caso de empate se decide por sorteo entre los que hubieran obtenido igual votación.

Virgilio Hurtado (2011) advierte que los efectos de la cifra repartidora dependen de otros elementos del sistema como el tamaño de las circunscripciones, la barrera electoral, el tipo de elecciones, la forma de candidatura, entre otros. Además resalta que no solo puede ser aplicada a sistemas electorales proporcionales, sino que puede aplicarse como mecanismo compensatorio para permitir la representación de minorías en sistemas electorales mayoritarios.

3.5. Políticas a favor de poblaciones discriminadas

3.5.1. *Derecho Antidiscriminatorio*

Desde el análisis de los principios democráticos, Sartori (1993) propone cinco criterios de igualdad: (1) Participaciones iguales para todos, (2) Participaciones proporcionales en función de las diferencias relevantes, (3) Participaciones desproporcionales para reparar las diferencias relevantes, (4) A cada uno según su capacidad, (5) A cada uno según su necesidad. Estos criterios son complementarios y deben combinarse, ya que cada uno llevado al extremo puede ser destructivo.

Para lograr una “mayor” igualdad, Sartori (1993) propone que se puede optar por (a) que exista una igualdad mayor que englobe a las demás, (b) que sea posible conseguir una igualdad mayor mediante la adición de los diversos

tipos de igualdad, o (c) que el aumento de la igualdad pueda obtenerse equilibrando mejor las desigualdades. La primera tesis es la comúnmente aceptada, pero al final genera mayor desigualdad, puesto que al final prevalece una "igualdad" sobre el resto, ignorando las particularidades de los individuos y grupos. La segunda tesis admite que no existe una igualdad esencial única y busca una sumatoria que incluya a todos, sin embargo, no conduce de manera inequívoca a la igualdad de oportunidades en condiciones preexistentes de distribución inequitativa del poder. Mientras que el tercer postulado propone un sistema de compensaciones recíprocas entre desigualdades, con lo que "la igualdad resulta del juego de acciones y reacciones de un sistema de libertades-igualdades diseñado para compensar y neutralizar las disparidades entre sí" (Sartori, 1993:436)

Como se aprecia, estos postulados se nutren tanto de la teoría del multiculturalismo, como de la tesis liberal de la igualdad, aunque la tercera reconocida por Sartori da un salto cualitativo al querer compensar las inequidades, sigue enfocándose en el síntoma del problema y no en las causas.

Ángeles Barrére (1997) sitúa el origen del "Derecho Antidiscriminatorio" en los Estados Unidos, ligado a las reivindicaciones afroamericanas, respondiendo a las particularidades sociales, jurídicas y políticas de EEUU, donde el Tribunal Supremo le dio el impulso al interpretar y aplicar las normas existentes.

Además de estos aspectos de orden legal y jurídico, influyeron en la formación del Derecho Antidiscriminatorio las teorías del trato desigual (*disparate treatment*) y del impacto desigual (*disparate impact*). La primera se basa en una concepción de igualdad como igualdad de trato (como prohibición a la discriminación intencional), mientras que la segunda la concibe como igualdad de oportunidades (se basa en las consecuencias discriminatorias que una determinada práctica pueda tener, y el demandante no tiene que probar la intención del demandado).

El Derecho Antidiscriminatorio abarca desde actuaciones encaminadas a detectar la discriminación a aquellas otras dirigidas a eliminarla socio-estructuralmente, entre estas últimas destacan las políticas de acción afirmativa ("*affirmative action policy*"). Estas políticas surgen ligadas al concepto de "igualdad de oportunidades", y vinculadas especialmente al ámbito laboral, aunque luego rápidamente extrapoladas al ámbito educativo.

Concluyendo esta descripción, algunas características originales que definen estas políticas son: 1) su vinculación en origen al poder político; 2) su vinculación en destino al sector público y privado; 3) su concreción en técnicas de motivación indirecta, obligando al logro de determinados resultados; 4) la percepción de igualdad como integración; y 5) su nexo con la igualdad de oportunidades. Al evolucionar, se incorporan medidas que luego son denominadas como "discriminación inversa", que se abordará a continuación.

3.5.2. *Discriminación inversa o positiva Vs. Acción afirmativa o positiva*

Aunque algunos emplean ambas denominaciones indistintamente existen algunas diferencias en sus implicancias legales y orígenes que se tratarán brevemente a continuación:

La noción de "Acción Positiva/Afirmativa" surge de la traducción del término estadounidense *affirmative action*, referido a la promoción que tienen por objeto establecer la igualdad entre etnias eliminando las desigualdades de hecho.

La "Discriminación Positiva/Inversa" es una variedad de la acción positiva, desarrollada principalmente en Europa en el marco de la igualdad de género. Algunas formas típicas son:

- Sistemas de cuotas (reserva rígida de un número o porcentaje mínimo garantizado de plazas).

- Tratos preferentes (atribuyendo, por ejemplo, puntos o calificaciones especiales a los grupos a los que se quiere favorecer).

Por su parte, Rey Martínez (1995) establece tres diferencias entre estas estrategias: La primera es que las cuotas solo se fijan para casos particulares o “inmodificables” de discriminación como etnia, sexo o discapacidad, en segundo lugar, la discriminación inversa se da en situaciones de escasez de puestos de trabajo, plazas, etc., lo que conlleva un claro beneficio para un grupo de personas. Además, debido a que la finalidad de la discriminación inversa es remediar los efectos negativos de las discriminaciones profundamente arraigadas en la sociedad (racial y sexual), si este fin no estuviera claro, la acción se transformaría en discriminación directa.

No existe un pleno consenso respecto a estos términos jurídicos. Algunos especialistas como Barrere, consideran que la “discriminación inversa” o “positiva” no forma parte del discurso originario de la acción positiva, y además al emplearse la palabra “discriminación” se produce un uso tendencioso del lenguaje que lleva a confusión por la connotación que la palabra ha adquirido gracias al derecho antidiscriminatorio. Critican además que este fraseo no ayuda a describir el fenómeno de la desigualdad, generando confusión, y alimentando argumentación en contra de las medidas de compensación.

En lo sucesivo, para efectos del presente estudio se emplearán los términos de “acción afirmativa” y “acción positiva”, aludiendo a sus formas concretas de manifestación de manera directa como el caso de las “cuotas”.

3.5.3. Leyes de cuotas

El fundamento de las cuotas electorales está dado por la relación entre igualdad formal y material, ya que, pese a haber igualdad formal entre la mayoría y los grupos vulnerabilizados, no existe todavía una efectiva

igualdad material. Esta medida busca que mediante la imposición de una composición equilibrada entre los grupos (mayoritario y discriminado) en las listas de los partidos, se logre una mayor igualdad sustancial en el acceso a los cargos públicos (Aquino, 2011). Peschard diferencia tres tipos de cuotas y dos modalidades de ordenamiento:

A. Tipos de cuotas:

- a. Constitucionales: Se consagran en el ámbito de las leyes fundamentales, preferentemente Constituciones.
- b. Legislativas: Establecidas en leyes. En América Latina las cuotas de género están previstas en las leyes electorales.
- c. Cuotas de partidos políticos: Algunos partidos utilizan el sistema de cuotas en sus procedimientos de selección de cargos internos.

B. Modalidades de ordenamiento:

- a. Obligatorias: El porcentaje debe asignarse de una determinada manera; tanto en la lista de candidatos titulares como de suplentes, especificando la alternancia o su secuencia (por ejemplo, de cada tres candidaturas, una para mujeres). Asimismo, prevén sanciones en caso que no se cubran los puestos de la manera establecida.
- b. Indicativas: Está establecido el porcentaje sin especificar la manera de satisfacerlo. Se deja a las cúpulas partidarias un amplio margen de discrecionalidad para colocar las candidaturas de mujeres en cualquiera de los lugares de las listas, cuando no en el espacio de los suplentes. Ejemplos: En México, Perú, Brasil y Panamá las leyes no especifican la ubicación de las mujeres en la lista.

El diccionario jurídico de Guillermo Cabanellas (en Pacari, op.cit.) define la cuota como “Parte determinada y fija que corresponde dar o percibir a cada uno de los interesados en un negocio, suscripción, empréstito, etc...” Dicho de otra manera, por “cuota étnica” entenderíamos que es la porción o es la parte o porcentaje que corresponde, en el caso materia del análisis, la

representación indígena por el carácter identitario y número poblacional, en directa concordancia con la población nacional o local.

C. Tipo de Cuotas previstas en el Sistema Electoral Peruano:

- a. Cuota de Género: No menos del 30% de los participantes en las listas electorales deben ser hombres o mujeres, en los niveles congresal, regional y municipal. Si bien no habla exclusivamente de las mujeres el sentido de la norma fue promover la participación femenina y la equidad de género.
- b. Cuota de Jóvenes: La Ley N° 28869, denominada Ley del Concejal joven (2006), estipula que no menos del 20% de los participantes en las listas municipales deben ser menores de 29 años. Este tipo de cuota es particular ya que solamente se aplica en las elecciones concejos municipales. No existen cuotas generacionales para otros cargos de elección popular.
- c. Cuota para Comunidades Nativas: Les corresponde ocupar el 15% de las listas regional y municipal en jurisdicciones específicas (comunidades nativas y campesinas) de acuerdo a la Ley N° 27683, Ley de Elecciones Regionales y a la Resolución 370-2010-JNE.

3.5.4. Reserva de Escaños y Alternancia

Otro mecanismo asociado a las cuotas, menos popular pero más efectivo en los resultados es la reserva de escaños, que puede ser utilizado para asegurar la representación de grupos minoritarios específicos en la legislatura. Existen escaños reservados para minorías étnicas o religiosas claramente identificadas en países tan diversos como Colombia (comunidades negras), Croacia (minorías húngaras, italianas, checas, eslovacas, rutenias, ucranianas, alemanas y austriacas), la India (tribus y castas), Jordania (cristianos y circasianos), Níger (tuareg), Nueva Zelandia (maori), Pakistán (minorías no musulmanas), Palestina (cristianos y

samaritanos), Samoa (minorías no indígenas), Eslovenia (húngaros e italianos) y Taiwán (comunidad aborigen). Pero por las dificultades de su implementación y su naturaleza polémica, las medidas de escaños reservados se aplican en América Latina con respecto a grupos nativos en Brasil y Bolivia de manera relevante, sin considerar la posibilidad de otros grupos como migrantes o jóvenes (Medina, 2010)

Los representantes para ocupar estos escaños reservados son usualmente elegidos de la misma forma que el resto, pero en ocasiones los eligen únicamente los miembros de las comunidades minoritarias especificadas en la ley, para lo que se requiere un padrón. Sin embargo existen argumentos que consideran una mejor estrategia diseñar estructuras que originen una legislatura representativa sin manipular la legislación electoral o establecer obligaciones legales y que los escaños reservados pueden generar resentimiento entre las poblaciones mayoritarias y desconfianza entre los distintos grupos culturales.

En lugar de reservar formalmente ciertos escaños, se le puede conceder una mayor representación a ciertas regiones para facilitar una mayor presencia de grupos geográficamente concentrados, por ejemplo, en el Reino Unido, Escocia y Gales cuentan con un mayor número de representantes en la Cámara de los Comunes de los que les corresponderían sólo en función de su volumen de población. Otra posibilidad es el sistema de “mejor perdedor” actualmente en uso en Mauricio, donde candidatos derrotados de un grupo étnico que hayan alcanzado el mayor número de votos son compensados con escaños en la legislatura para equilibrar la representación étnica.

Los límites electorales también se pueden manipular para promover la representación de grupos específicos. En Estados Unidos, una ley de derechos políticos permitió que en el pasado el gobierno trazara distritos con formas totalmente arbitrarias pero con el único propósito de formar distritos de mayoría negra, latina o asiático-americana, algo a lo que podría denominarse “manipulación afirmativa de los distritos electorales”. Sin

embargo la manipulación de cualquier sistema electoral para promover o proteger la representación de minorías por lo general resulta controversial.

Algunas sociedades étnicamente heterogéneas han llevado el concepto de escaños reservados a su extensión lógica. Los escaños no sólo son divididos sobre una base comunitaria, sino que el sistema de representación en la legislatura en su conjunto se basa de igual forma en consideraciones comunitarias. Existe un registro electoral por separado para cada comunidad específica, la cual sólo elige a miembros de su “propio grupo” a la legislatura. Esto se asemeja a las demandas recogidas por el JNE en noviembre de 2011 donde las comunidades indígenas amazónicas propusieron un sistema de reserva de escaños con elecciones de acuerdo a sus costumbres ancestrales³¹.

Sin embargo, “la mayoría de los arreglos adoptados para integrar listas comunitarias separadas se abandonaron una vez que se hizo evidente que si bien los electorados comunitarios garantizaban su representación, con frecuencia generaban el efecto de socavar los esfuerzos para integrar a los distintos grupos sociales, ya que eliminaban todo incentivo para su interrelación política. Las tareas para determinar la pertenencia a un determinado grupo y distribuir los escaños de manera justa entre ellos también estaban plagadas de errores”³².

Si bien algunos registros electorales comunitarios le confieren la responsabilidad de determinar quién cae dentro de cada categoría a algún tipo de autoridad, otros le confieren esta posibilidad al propio individuo.

Así como las cuotas se refieren a la reserva de posiciones para un determinado grupo poblacional, la alternancia se refiere a la posición que estos grupos ocupan en las listas. Al igual que las cuotas, son medidas de discriminación positiva que permiten la inclusión de grupos excluidos.

³¹ Ver Proyecto de Ley 03975/2009 y nota del JNE en <http://portal.jne.gob.pe/prensaypublicaciones/archivonoticias/Paginas/JNEPROPONEASEGURARREPRESENTACIONINDIGENA.aspx>

³² Red de conocimientos electorales – Ace (en línea) <http://aceproject.org/ace-es/>

3.6. Experiencias de cuotas para etnias minoritarias

3.6.1. *Argumentación empleada*

Las cuotas son un tema nuevo en la región de América Latina, las experiencias más desarrolladas provienen de EEUU y Europa, donde los grupos indígenas constituyen numéricamente una minoría por los procesos de exterminio, y los grupos afrodescendientes, aunque no son minorías han sido en el pasado víctimas de legislaciones expresamente excluyentes. Estas dos condiciones están ausentes para el caso latinoamericano, y en especial el peruano, donde la población indígena alcanza un tercio del total, y hemos convivido legal y socialmente con la falacia de la igualdad en el mestizaje. León (2010, pp: 22-23) señala al respecto:

“Una forma de bajar la temperatura en torno a este tema era vernos como hijos de los incas y de los españoles. (...) De esa mezcla, de esa convivencia no querida pero igual establecida, había surgido el pueblo peruano (...) esa figura sirvió de tranquilizante en muchas ocasiones; por ejemplo cuando en la campaña del 90 un conocido político afirmó que en el Perú no había racismo, dado que los peruanos éramos hijos de los incas y de los españoles”

Sulmont (1995) señala que el mestizaje estaría funcionando como una categoría “neutra” en términos valorativos, con respecto a otras categorías como la de indígena, que tienen una connotación negativa y un fuerte estigma, se constituye así en un refugio de auto identificación. A su vez, Ardito (2005) considera que el generalizar el mestizaje implica el peligro de invisibilizar las diferencias reales entre los peruanos y sus efectos concretos; dificultando que se puedan diseñar políticas sociales en función a las necesidades específicas de cada grupo poblacional.

Esta característica del contexto peruano dificulta la utilización de argumentos empleados en otros contextos y para otras poblaciones, imponiendo el reto de generar una argumentación original. Existen pocos esfuerzos en ese sentido, por lo que se hace necesario citar nuevamente a la jurista indígena Nina Pacari (op.cit.), quien expresa que en tanto los sistemas de representación no incluyan las formas de elección indígena no será posible alcanzar una representación que refleje la composición de la sociedad diversa de un país, señalando que persiste la discriminación y exclusión electoral hacia las poblaciones indígenas, respaldando dicha afirmación de la siguiente manera:

“La realidad jurídica de los países de la región limita una real representación desde este carácter identitario de los pueblos indígenas comúnmente reconocidos en las legislaciones como grupos “étnicos”.

Esta propuesta implica un salto cualitativo de difícil implementación, más aún con los pocos antecedentes de cuotas indígenas en otros espacios donde estos se han dado tradicionalmente como el empleo y la educación, y que es el camino que ha seguido esta estrategia en otros países, donde incluso la cuota en representación política se circunscribe a niveles de gobierno distintos del nacional, como es el caso de EEUU, donde pese a haber políticas de acción afirmativa étnicas en lo laboral y educativo, no existen estas cuotas en los espacios de gobierno nacional, aun así, las políticas afirmativas, combinadas con el sistema y la acción civil han permitido que llegue a la presidencia un afrodescendiente. Podría decirse que en América Latina sucede un fenómeno similar con Evo Morales, pero es una excepción más que una regla, y lo generalizable como señala Pacari es que la exclusión impida estos procesos.

Quienes argumentan de forma contraria, sostienen que se estaría vulnerando la democracia y el principio de igualdad (entendido como unidad homogeneizante), o que se produciría una dominación desde alguna de las identidades indígenas. A ello contraponemos lo señalado por Mouffe (2007):

“la identidad política no es una identidad entre otras, ni la identidad dominante que se impone a todas las demás como ocurría con el liberalismo o con el republicanismo cívico, respectivamente, sino un principio de articulación que afecta a las diferentes posiciones subjetivas del agente social (...) aunque reconociendo una pluralidad de lealtades específicas y el respeto a la libertad individual. De este modo se hace posible instaurar un orden político común que respete los derechos individuales, una “comunalidad” que sin entender lo público y lo privado como esferas discretas separadas (pero que seguirán oponiéndose en una tensión irreconciliable) ofrece un espacio en el que tienen cabida las diversas identidades construidas desde las posiciones de sujeto (de género, clase, etc.) cuyas demandas podrían ser articuladas a través de distintas cadenas de equivalencia democrática.”

Finalmente se debe agregar como argumentación, el propio derecho consuetudinario de los pueblos indígenas que implica formas de elección que deben ser acogidas dentro de los sistemas electorales de una manera integral, y no con el paralelismo con el que se viene tratando actualmente en Perú. En el marco del derecho consuetudinario, podemos diferenciar grosso modo las formas de liderazgo en comunidades andinas y amazónicas, partiendo del hecho que ambos consideran en la organización a todos los seres vivos y el entorno, por lo que son más que organizaciones sociales, que se rigen por el ciclo ritual, el cargo es un servicio, se cumple en razón del honor, no hay superiores ni cargos permanentes³³:

A. Andinos. En las comunidades quechuas existe el “cargo” que se da por ejemplo en el contexto de una festividad, así, la persona o pareja que asume el cargo en repetidas ocasiones goza de cierto reconocimiento en la comunidad. Igualmente los sabios y sabias son reconocidos no solo por sus conocimientos, sino sobre todo por su comportamiento, siendo personas que siempre brindan

³³En un estudio previo (Ríos, 2012) se consultó a conocedores indígenas profesionales como Melquiades Quintasi y Lener Guimaraes, así como a los abogados James Mattos y Neder Hidalgo.

ayuda sin estar buscando retribución ni aparentando, y sabe hablar solo cuando es importante. El mecanismo de elección más común es el de asamblea, aquí es importante la alternancia, de modo que todos deben ser elegidos en algún momento. El caso de las comunidades aymaras es parecido, pero además es común que el cargo no sea ejercido solo por una persona, sino en conjunto con su pareja: varón y mujer, ambos conversan y toman en conjunto una decisión que suele ser expresada por el varón. Todas estas formas implican además la realización de rituales o ceremonias tras ser electo, donde se solicita al Apu y a la Pachamama que les oriente, ya que el liderazgo no es personal, sino que la persona se vuelve en un vehículo para expresar lo que los Apus y la Pachamama orientan.

B. Amazónicos. Más allá de las diferencias específicas entre un pueblo u otro para organizarse internamente, las comunidades amazónicas cuentan con mecanismos de organización que han ido implementando a través de las grandes federaciones, AIDSEP y CAAP y sus bases regionales, donde confluyen distintas etnias ubicadas en una misma provincia o departamento. Las elecciones suelen realizarse en asamblea, considerando las actitudes de las personas (que tenga un buen vivir, solidaridad, entre otros), y favoreciendo la alternancia, especialmente entre pueblos. Si bien la mayoría de autoridades y representantes electos son varones, en la última década las mujeres han empezado a ser reconocidas por su trabajo y su rectitud, especialmente frente a casos de corrupción de parte de los varones, que tenían anteriormente los cargos. Sin embargo, entre el 2012 y el 2013 ha habido una crisis en la relación entre las regionales y la nacional por la persistencia de Alberto Pizango en la presidencia nacional.

C. Afroperuanos. Si bien no se reconoce en este grupo el derecho consuetudinario por no haberse llegado a recrear formas propias

de justicia, se repasarán las formas de organización existentes en el colectivo. Con menor tradición organizativa, tras fracasar el proyecto del Movimiento Nacional Francisco Congo, los líderes afroperuanos han generado instituciones u ONG a través de las cuales desarrollan su trabajo con las bases. En algunas zonas como la costa norte y sur o la de mujeres afroperuanas artesanas en el Callao se encuentran organizaciones más gremiales y menos institucionalizadas, que trabajan de manera sostenible, y no con fondos de cooperación. Estas organizaciones tienen un alcance menor que el del local, y son con las que trabajan las ONG afroperuanas de Lima. Existe, un espacio virtual (foro de correos) llamado “Unidad” donde intercambian información y puntos de vista, en este espacio el 2013 se discutió la creación de una coordinadora nacional (CONAFRO), pero que no ha logrado funcionar hasta mediados del 2014.

3.6.2. *Balance de logros en la región*

A. México: La constitución política de este país no considera en la conformación del Congreso de la Unión (ni como diputados federales, ni locales) un porcentaje de representación indígena, por lo que su participación se da a través de los partidos políticos, para lo que las diversas organizaciones indígenas negocian con los partidos para alcanzar un puesto expectante en las listas de candidatos del PRI o del PRD. Quienes logran un escaño, luego deben negociar al interior de las bancadas que conforman, que no tienen dentro de sus agendas la problemática de los pueblos indígenas.

Frente a esta realidad, Pacari observa un comportamiento especial en Oaxaca, donde conviven quince pueblos indígenas, y cuya constitución local les reconoce el derecho a ser elegidos por los usos y costumbres de los mismos pueblos, pues las autoridades municipales son elegidas a través del sistema de elección de los

pueblos indígenas. Este mecanismo podría ampliarse para el caso de diputados indígenas, cuyo porcentaje sería proporcional a la densidad poblacional indígena del estado respectivo. Para realizar dichos cambios en la legislación mexicana se requieren reformas constitucionales que pasen por el reconocimiento del derecho consuetudinario y las formas ancestrales de elección.

B. Ecuador: La legislación ecuatoriana no incorpora los sistemas de cuota en las elecciones, sino que la participación electoral indígena se realice a través de los partidos políticos, movimientos políticos y de candidatos independientes. Es así que los pueblos indígenas conforman el Movimiento Político Pachacutik, de composición plural y que entraba en el terreno de competición, inclusive en alianzas con fuerzas de centro e izquierda. El Movimiento Pachacutik canaliza a través de los candidatos que aglutina la representación indígena ante el parlamento, lo que ha permitido la elección de pocos representantes en el Congreso, aunque se ha logrado que estos figuren como “representantes por los pueblos indígenas, afro ecuatorianos y sindicatos”.

Pacari considera que la aplicación de una cuota étnica en Ecuador sería inviable, y que para una real representación debe darse previamente “una reforma política que contemple el carácter identitario como una de las formas de acceso a la representación (...) Esto implicaría no solo una innovación sino una ampliación y fortalecimiento de la misma democracia y un acercamiento a una representación más acorde con la realidad.” (Pacari op.cit.). Dicho mecanismo debería contemplar una representatividad proporcional a la población indígena.

Un avance importante para la representación indígena en Ecuador es la disposición para que en las parroquias (distritos) rurales donde la mitad de los electores estén organizados en comunidades, elijan a los miembros de la junta parroquial de acuerdo a sus propios sistemas de elecciones, es decir asambleas en vez de sufragio secreto.

C. Colombia:

*Caso Indígena*³⁴: La Constitución Política vigente considera dos senadores elegidos por comunidades indígenas en una circunscripción nacional especial, mientras que en la Cámara de Representantes, la elección se da mediante circunscripciones territoriales y especiales, pudiéndose establecer por ley una circunscripción que garantice la participación de Representantes de grupos étnicos. No obstante ser disposiciones avanzadas, Pacari observa algunas limitaciones como la falta de una proporcionalidad entre el porcentaje poblacional indígena y, la “cuota” de dos senadores, lo que estaría afectando al número de representantes al que tienen derecho los pueblos indígenas, más aún cuando son varios los pueblos indígenas y su representación directa se ve limitada. Ante estas deficiencias, propone compensarlas con las representaciones que se logren por la vía de circunscripciones territoriales o especiales, para lo que asegura se requiere incorporar en la legislación el sistema de elección de los pueblos indígenas, la participación electoral por la vía de los partidos políticos no permitirá la reconstitución de los pueblos ni su desarrollo pues el ideario de los partidos no es compatible con el de los pueblos indígenas.

Caso afrodescendiente: A través de la Ley N° 649 del 2001 se designó dos escaños en la Cámara de Representantes para la población afrocolombiana, la que está enmarcada en la Constitución como parte de la representación de “grupos étnicos”. Pese a que en Colombia la población afrodescendiente está ubicada en espacios geográficos específicos y reconocidos que debieran facilitar la

³⁴ La actual Constitución de Colombia en su artículo 171º señala que:

“El Senado de la República estará integrado por 83 senadores, elegidos de la siguiente manera: setenta y ocho (78) elegidos, en circunscripción nacional, dos (2) elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas, y tres (3) en circunscripción nacional especial de minorías políticas.

(...) La circunscripción especial para la elección de senadores por las comunidades indígenas, se determinará por el sistema de cifra repartidora, definido en el artículo 263 de la Constitución Política. Los representantes de las comunidades indígenas que aspiren a integrar el Senado de la República, deben haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad, o haber sido líderes de una organización indígena, calidad que se acreditará mediante certificado de la respectiva organización, refrendado por el Ministerio del Interior.”

implementación de las cuotas, estas no son proporcionales al total de la población. Actualmente se viene revisando en Colombia un Proyecto de Ley de cuotas para afrodescendientes en cargos decisorios que prevé esta proporcionalidad numérica entre población y representantes.

D. Bolivia: La actual Constitución en su artículo 148 establece que cada departamento tendrá cuatro senadores, pero no se reconoce a los pueblos indígenas, por lo que al igual que en otros países de la región, la participación política y electoral de los miembros de pueblos indígenas para acceder a los distintos niveles de representación se da por intermedio de los partidos políticos que incorporan en sus listas a candidatos indígenas. El artículo 147º de la actual Constitución señala:

- I. En la elección de asambleístas se garantizará la igual participación de hombres y mujeres.
- II. En la elección de asambleístas se garantizará la participación proporcional de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.
- III. La ley determinará las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, donde no deberán ser considerados como criterios la densidad poblacional, ni la continuidad geográfica.”

La Ley del Régimen Electoral³⁵ que prevé la presencia de personas de origen *indígena originario campesino* en las diversas instancias de representación local, parlamentaria y de justicia. Asimismo incorpora el “ejercicio de la democracia comunitaria según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.” Esta ley en su artículo N° 57 establece siete escaños para las circunscripciones especiales, reconociendo a determinados pueblos por departamento, incluyendo a los *afro bolivianos* en La Paz.

³⁵Ley N°026 - LEY DEL RÉGIMEN ELECTORAL. Dada por la Asamblea Legislativa Plurinacional el 30 de junio de 2010

Cárdenas (2011), señala que en Bolivia el incremento de representantes hombres y mujeres indígenas fue fruto de varios factores, entre ellos, la modernización de los sistemas políticos y electorales del país para acoger la creciente presión de la demanda social, política y étnica de inclusión. Por tanto, urge continuar con la reforma de los partidos políticos, las normas electorales, el mejoramiento de la cultura democrática y la modernización de las instituciones democráticas

E. Venezuela: La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, promulgada en 1999 prevé la participación de los pueblos indígenas en su artículo 125º a saber:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a ley”

No incluye una cuota para la participación indígena como en los otros casos, y cabe recordar que a diferencia de Ecuador y Bolivia, las organizaciones indígenas tienen un menor protagonismo político. En cambio, actualmente existe una dura crítica hacia el comportamiento del gobierno hacia la población indígena por el favorecimiento a las actividades extractivas mineras y petroleras.

Aún quienes están a favor de las cuotas reconocen serias limitaciones en la aplicación de estos mecanismos, que como se señaló vienen de una tradición multiculturalista en países donde las minorías étnicas no solo son minorías por la relación de poder, sino también cuantitativamente, lo que facilita su implementación en la práctica. Para el caso de los pueblos indígenas en Latinoamérica, siendo mayoría, los mecanismos en la región para su implementación enfrentan mayores dificultades al definir al sujeto de derecho, que es definido a partir de su adscripción a un territorio, organización o por la lengua materna. Estas soluciones (empleadas también

en el caso afrocolombiano) enfrentan mayores complejidades para el caso peruano.

Los pueblos indígenas en América Latina han construido la propia propuesta de interculturalidad en la práctica, y que luego ha sido recogida por la academia. En esta práctica son otras las estrategias de organización e incidencia que incorporan en sus luchas. Mientras que los pueblos afrodescendientes en América Latina observan con mayor atención el proceso afroamericano estadounidense e intentan imitarlo, pero sin alcanzar los logros que este ha tenido en relativamente pocas décadas. Algunos factores como la inexistencia de un racismo explícito que cohesionara a los afro-latinoamericanos, las diferencias en la construcción de los estados-nación y las tradiciones democráticas precarias de la región podrían explicar este fracaso.

3.6.3. Cuotas étnicas en Perú

El punto de partida es la Constitución Política del Perú (1993), que en su Artículo 191° señala que “(...) la ley establece porcentajes mínimos para hacer accesible la representación de género, comunidades campesinas y nativas, y pueblos originarios en los Consejos Regionales. Igual tratamiento se aplica para los Consejos Municipales”, y en segundo lugar la Ley de Elecciones Regionales, Ley N° 27683 (2006) que fijó el porcentaje mínimo (15%) de las cuotas electorales para comunidades nativas y pueblos originarios, la que luego fue modificada por la Ley N° 27683 (2009) que pasó de una lista cerrada y bloqueada a una donde el elector puede escoger el consejero regional que represente a su provincia. A continuación se revisarán las normativas generadas por el JNE para ambas elecciones:

El Reglamento de Inscripción de Miembros de Comunidades Nativas como candidatos a cargos regionales y municipales, aprobado con Resolución N° 1235-2006-JNE, demarca el objetivo dentro de los “límites que señalan las

leyes electorales que tratan sobre las cuotas electorales de pertenencia a un grupo o comunidad”, y define del siguiente modo a los sujetos de derecho:

“Artículo 4°: Definición de comunidad nativa: (...) todos aquellos pueblos o comunidades peruanas de naturaleza tribal de origen prehispánico o desarrollo independiente a éste, provenientes o asentados en las regiones de la selva y ceja de selva del territorio nacional, cuyos miembros mantienen una identidad común por vínculos culturales distintos o independientes a los de la colectividad nacional, oficial o mayoritaria (...)

Artículo 5°: De los miembros de las comunidades nativas: Son miembros de las comunidades nativas los nacidos en el seno de ellas y aquellos incorporados por las mismas siempre que reúnan los requisitos que señale el estatuto o costumbre de la comunidad. No se pierde, para fines electorales la condición de miembro de una comunidad nativa poro residir fuera del territorio de la misma por más de doce meses consecutivos (...).”

En ese marco, la misma norma estableció que las cuotas para las elecciones del 2006 eran aplicables solo en once regiones, ubicadas todas en zona de selva. Para las elecciones desarrolladas el 2010 se generó nueva normatividad, como la Resolución N° 370-2010-JNE, que establece en su Artículo 1° que “cuando se haga referencia al término “cuota nativa y pueblos originarios”, la misma comprenderá tanto a las comunidades nativas como a las comunidades campesinas, con la representación mínima del 15% del número total de consejerías regionales y municipales”; mientras que la Resolución N° 257-2010-JNE en el Artículo 6°, define a las Comunidades Nativas y Pueblos Originarias como “Agrupaciones humanas con identidad y organización propias, reconocidas por el Estado Peruano³⁶, que participan en el proceso electoral a través de sus representantes en aquellos lugares que el JNE determine”. La Resolución N° 254-2010-JNE establece dónde aplicar la cuota para indígenas:

³⁶ Cuando se emitió la resolución, el Ministerio de Cultura aún no emitía la relación de comunidades.

Tabla N° 4. Cuota nativa para Consejo de Gobierno Regional

Región	Total de consejeros	No menos de un 30% de hombres o mujeres	Mínimo de 15% de representantes de comunidades nativas
Amazonas	9	3	2
Ancash	20	6	--
Apurímac	7	3	--
Arequipa	8	3	--
Ayacucho	13	4	2
Cajamarca	16	5	3
Cusco	16	5	3
Huancavelica	7	3	--
Huánuco	13	4	2
Ica	7	3	--
Junín	11	4	2
La Libertad	12	4	--
Lambayeque	7	3	--
Lima	9	3	--
Loreto	9	3	2
Madre de Dios	9	3	2
Moquegua	7	3	--
Pasco	9	3	2
Piura	8	3	--
Puno	13	4	--
San Martín	12	4	2
Tacna	7	3	--
Tumbes	7	3	--
Ucayali	9	3	2
Callao	7	3	--

Fuente: Artículo primero de la Resolución 254-2020-JNE

Con la nueva legislación, el JNE encontró dos realidades para el cumplimiento de la cuota: (1) el número de consejerías regionales asignadas para el cumplimiento de la cuota sea mayor al número de provincias que cuentan con población nativa; (2) el porcentaje de población nativa en una provincia sea menor que la no nativa, perjudicando a la población no nativa”, por lo que se incrementó el número de regidores. Empero, es posible que esas dificultades se asocien a la herramienta empleada para definir a los sujetos de derecho.

Tabla N° 5. Cuota nativa y de pueblos originarios para Regidores Provinciales

Región	Provincia	Total de Regidores	Mínimo de 15% de comunidades nativas
Amazonas	Bagua	9	2
Amazonas	Condorcanqui	7	2
Ayacucho	Huanta	9	2
Cajamarca	San Ignacio	11	2
Cusco	La Convención	11	2
Cusco	Paucartambo	7	2
Cusco	Quispicanchi	9	2
Huanuco	Puerto Inca	7	2
Junín	Chanchamayo	11	2
Junín	Satipo	11	2
Loreto	Alto Amazonas	11	2
Loreto	Datem del Marañón	7	2
Loreto	Loreto	9	2
Loreto	Mariscal Ramón Castilla	9	2
Loreto	Maynas	13	2
Loreto	Requena	9	2
Loreto	Ucayali	9	2
Madre de Dios	Manu	5	1
Madre de Dios	Tahuamanu	5	1
Madre de Dios	Tambopata	9	2
Pasco	Oxapampa	9	2
San Martín	El Dorado	7	2
San Martín	Lamas	9	2
San Martín	Moyobamba	11	2
San Martín	Rioja	11	2
San Martín	San Martín	11	2
Ucayali	Atalaya	7	2
Ucayali	Coronel Portillo	13	2
Ucayali	Padre Abad	9	2
Ucayali	Purús	5	1

Fuente: Artículo tercero de la Resolución 254-2020-JNE

La principal deficiencia en la forma en que se ha operacionalizado este sistema de cuotas, es que recoge una definición de lo “nativo” e “indígena” que tiene más de cuatro décadas y que no se ajusta a la forma en que actualmente se definen los pueblos indígenas y sus integrantes. Además, no resuelve la coexistencia de más de un pueblo en un mismo distrito electoral.

La concepción desde la que se define al indígena en este sistema está construida desde lo exótico y extraño, que es como se concebía a la amazonía en la época post-caucho, y en el auge de los estudios antropológicos, donde lo étnico aún era empleado por algunos como un eufemismo de “raza”, es decir como una categoría diferenciadora, antes que culturalmente comprensiva. Esto ha sido reforzado por la visión romántica del “buen indígena” como un sujeto congelado en el tiempo, sin aceptar que las culturas son dinámicas y se transforman con las interrelaciones que van construyendo en el espacio y el tiempo.

Es así, que los líderes entrevistados, pese a reconocer que han logrado que algunos compañeros logren cargos, esto no ha sido a través del sistema de cuotas, sino por su ascendencia social y no consideran que esta normativa esté impulsando realmente su participación política ni su auto-representación. Lo mismo sucedería para el caso afrodescendiente.

Las estrategias para alcanzar la representación legislativa actualmente se encamina a través de la agencia o incidencia en quienes los movimientos reconocen como pertenecientes a sus colectivos (identificación exógena en Tabla N° 1 de Metodología), y que luego asumen su propia identidad, así como la agenda que les identifica.

CAPÍTULO IV: LA IDENTIDAD DE LOS SUJETOS

4.1. Derrotero de las Poblaciones y Movimientos indígenas

Se han distinguido dos grupos directamente afectados por el colonialismo: los nativos de África (colonizados, secuestrados, arrancados de sus tierras y esclavizados) y de las Américas (colonizados, saqueados, explotados y exterminados). En América del Norte, donde predominó el exterminio, fueron acorralados en sus territorios, afectando su forma de vida. En Centro y Sur América el exterminio fue menor, pero las consecuencias similares. Parte de la población se diseminó producto de relaciones entre indígenas y colonos, a veces consentidas, muchas otras producto de violación sexual a mujeres indígenas, surgiendo diversos tipos de mestizajes étnicos y culturales. Al mismo tiempo se produjo una “colonización mental” generalizada, que afectó tanto a la población indígena como a intelectuales, invisibilizando la problemática propiamente indígena con sus componentes históricos, culturales y políticos, centrándose en la problemática económica como se señalará al tratar el tema de las identidades.

Es preciso recordar que históricamente la población indígena en América Latina ha tenido una débil, e incluso nula participación en los procesos electorales democráticos. Tomando como ejemplo el caso peruano (ya descrito), las primeras elecciones no eran universales, sino por representantes entre quienes no figuraban los indígenas. Posteriormente se “universalizó” a los varones letrados, incorporándose plenamente los indígenas recién con el voto de la mujer y de iletrados a mediados del Siglo XX.

En América Latina se ha producido la participación electoral individual de algunos miembros de los pueblos indígenas en las listas de los partidos

políticos, inscritos como candidatos para atraer los votos de estos sectores. Pero los candidatos indígenas eran utilizados como simples rellenos, sin incorporar necesariamente la agenda de los pueblos indígenas en el plan de gobierno, y más difícilmente en su ideología y visión partidaria de país. Es en este punto en el que se encontraría el proceso peruano, de acuerdo también a lo recogido en las entrevistas a líderes, quienes reconocen que de un lado no existe una conciencia de identidad en todos los indígenas que participan en partidos, y que estos les reconocen en función de su liderazgo, pero no como representantes de un pueblo.

Ramón Pajuelo investigó las dinámicas locales de la población indígena andina peruana hasta el 2006, haciendo una revisión histórica de la participación electoral indígena a partir de diversos hitos como el otorgamiento del voto a los analfabetos, las tendencias de votación en zonas con alta población indígena y las dificultades de representación, concluyendo con la elección de las congresistas Hilaria Supa y María Sumire (periodo 2006-2011) que asumen su identidad indígena.

Durante los últimos años se ha configurado una participación política y electoral desde las decisiones y perspectivas colectivas de estos colectivos que Postero y Zamosc (1995) describen como un “activismo indígena”, en el que los grupos originarios de la región, apoyándose en la organización y movilización estarían proyectándose como nuevos actores en la vida política, uno de los hitos fue el conmemorar en 1992 los “500 años de resistencia indígena y popular”, aunque ciertamente en Perú esta conmemoración no fue protagónica como lo fue para nuestros vecinos. Señalan citando a Deborah Yashar que estos movimientos surgen por tres condiciones favorables: las garantías con la apertura democrática, los estímulos derivados de las reformas neoliberales, y la posibilidad de apoyarse en redes internacionales. Estas condiciones explicarían la demora del afianzamiento de los movimientos indígenas peruanos, ya que nuestro retorno a la democracia fue entre el 2000 y 2001, año en el que además fue electa la primera congresista aymara, Paulina Arpasi, ex secretaria general de la Confederación Campesina del Perú-CCP.

Además de los periodos dictatoriales en la república, hay otro proceso que ayuda a explicar la tardía aparición de organizaciones que se identifican como indígenas en Perú, respecto a otros países de la región como Ecuador o Guatemala. Uno de estos procesos inicia con el gobierno de Velasco y la reforma agraria, que no solo emprendió una de-construcción de la identidad india, sino que estableció una organización campesina de arriba hacia abajo, que si bien es hoy base de las principales organizaciones indígenas, al privilegiar el problema económico, descuidó la reivindicación de aspectos culturales, entre los que podemos citar la espiritualidad y la lengua, y en este caso último se permitió y hasta alentó la castellanización educativa, reforzando la discriminación hacia estos (y otros) marcadores culturales incluso al interior de las propias organizaciones.

Los indígenas fueron redefinidos como campesinos e incorporados en proyectos más amplios de construcción nacional, es con esta nueva identidad, pero con un permanente abandono del Estado que llegan nuevas concepciones individualistas desde la tradición liberal, contrarias a las cosmovisiones de los pueblos indígenas que seguían subsistiendo pese al cambio de identidad en el discurso.

Esta redefinición a lo campesino fue guiada y acompañada con la mejor intención por los políticos de izquierdas y de los propios líderes de las comunidades, quienes veían una suerte de “ascenso” simbólico de estatus el asumir una identidad de clase con la que podían convertirse en sujetos de derecho y agentes de cambio. La interpretación puramente economicista no tolera en el mismo discurso (y ya señalamos conforme a Mouffe que la identidad se construye en el discurso) una identidad étnica y de clase, o, se reduce la explicación de la pobreza a la explotación de la clase campesina, dejando de lado otras explicaciones relacionadas a la discriminación y exclusión histórica, pese a que otras vertientes del marxismo como las lideradas por León Trotsky y Rosa Luxemburgo admitían otras identidades en la interpretación de la realidad, y pese también a que en EEUU el proceso de sindicatos obreros estaba incluyendo la lucha por los derechos civiles de

los afrodescendientes liderada por personajes como Malcolm X y Martin Luther King.

No existe un estudio que explique con certeza por qué el proceso peruano fue distinto, pero Carlos Iván Degregori (1993) planteaba tres hipótesis a la falta de movimientos étnicos en el país:

- “1. Nadie quiere identificarse como indio porque a lo largo del siglo XIX y especialmente luego de la expansión latifundista, “indio se fue convirtiendo, *tendencialmente*, en sinónimo de “campesino pobre” y en muchos casos en sinónimo de “siervo” (...) terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. (...)”
2. El estado, por su parte, comenzó a permitir y alentar que esos siervos en rebeldía dejaran de considerarse indios. Bastante temprano, en 1920, otorgó reconocimiento legal a las “comunidades indígenas”. Si bien éste era un rótulo étnico y el reconocimiento formulaba una “legislación tutelar”, que aludía a la existencia de grupos diferentes necesitados de protección, los canales que se abrieron con el reconocimiento legal no se utilizaron tanto para procesar demandas étnico-culturales sino *campesinas* (...) Este proceso culmina en 1969 con la Reforma Agraria puesta en práctica por el gobierno del Gral. Velasco (1968-1975), con el cambio de nombre por esos mismo años de “comunidades indígenas” por “comunidades campesinas” y con el otorgamiento del voto a los analfabetos en la Constitución de 1979. (...) El impulso al pluralismo cultural desde el Estado que se advirtió durante el gobierno de Velasco (a pesar que fue entonces que se eliminó el uso del término “indio” en el vocabulario oficial), decayó luego de su derrocamiento (...)”
3. Cuando entre las poblaciones de origen quechua y aymara surgen sectores capaces de “imaginar comunidades”, la influencia del marxismo hace que estos sectores prefieran imaginarlas sobre bases clasistas.”

Con ello no se sostiene que no existiera ninguna organización con identidad indígena, por el contrario, en 1980 un grupo de universitarios formaron el “Movimiento Indio Peruano”, afiliado al “Consejo de Pueblos Indígenas del Nuevo Mundo” realizando una convención en Cusco de la que emergió el “Consejo Indígena de Sud-América” – CISA, que lamentablemente perdió legitimidad por problemas de corrupción, por lo que las organizaciones indígenas amazónicas constituyeron en 1984 la “Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica”- COICA, donde participó la Asociación Indígena de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSESP.

Frente al poco impacto y continuidad de estos esfuerzos, Degregori señala dos procesos que influyeron en la de-construcción de la identidad indígena. El primero se relaciona al auge de la Confederación Campesina del Perú (CCP) y el surgimiento de la Confederación Nacional Agraria (CNA); y el segundo referido a los jóvenes hijos o nietos de quechuas o aymaras que acceden a la educación secundaria y superior. Los dirigentes campesinos se encuentran con los partidos de izquierda que se expandían al campo, y los jóvenes con el Sutep y con las universidades ideologizadas donde luego se asentaría Sendero Luminoso. Luego, describe CID, viene el derrocamiento de Velasco y el auge de movimientos sociales al tiempo que surge la alianza entre estos movimientos y la izquierda marxista, lo que se reflejó en la alta votación de la izquierda en el trapecio andino (Ayacucho, Apurímac, Cusco, Huancavelica y Puno) donde se concentra la población quechua y aymara, la misma que luego respaldaría a Alberto Fujimori tras la disolución de las izquierdas.

En este momento se debe precisar que todos estos esfuerzos de negar, redefinir y reinventar la identidad étnica responden a una estrategia contra la discriminación y el racismo, por la cual, al evitar ser identificados con el grupo discriminado se pretende evitar la marginación. En este intento cayeron tanto indígenas como académicos y líderes políticos, y parte de dicho discurso se mantiene al día de hoy en afirmaciones como que “indio” y “cholo” son insultos, o cuando se insiste en una inexistente incompatibilidad

entre la identidad étnica y la de clase, incompatibilidad sostenida por las corrientes del marxismo que hegemonizaron en nuestro país, pero que hace mucho fueron resueltas en las izquierdas europeas, estadounidenses y países de la región como Ecuador y Bolivia, donde no se dio el adoctrinamiento simplista que acá Degregori denominó como “la revolución de los manuales”.

Así, mientras en Bolivia el trabajo de la izquierda marxista se condensó en la Central Obrera Boliviana, en Perú la mayor parte de grupos marxistas radicales se volvieron maoístas “campesinistas” a decir de De Degregori (2010). Este auge del maoísmo se difundió en las universidades a través de la divulgación de textos (manuales) producidos por la Academia de Ciencias de la URSS y que constituían versiones simplificadas y estalinistas de los clásicos marxistas. CID señala que estos textos ofrecían a los jóvenes de extracción rural e indígena un “sistema de verdades universales”, frente a la crisis identitaria que afrontaban al estar en un espacio incierto entre la tradición de las comunidades que abandonaron y la urbe que les discriminaba:

“(…) los manuales tienen éxito entre una juventud tensada por contradicciones no sólo en el ámbito cultural, sino también social: entre sus anhelos por transformar radicalmente una realidad cuya injusticia los golpea directamente y la búsqueda de ascenso social a través de la educación en condiciones culturales y étnicas sumamente desventajosas y difíciles.” (Degregori, 2010: pp. 177)

Degregori, al igual que Manrique y otros intelectuales contemporáneos insisten en que el racismo fue una arista presente en las causas del conflicto armado interno. Pero aún evidencias tan concretas como el caso de la esclavización asháninka y que las dos terceras partes de las víctimas fueran hablantes de lenguas originarias, no son suficientes para convencer a algunos sectores, los cuales, al comparar el conflicto peruano con los de carácter étnico en Sudáfrica, Ruanda o Guatemala (y sus respectivos informes de sus comisiones de la verdad) niegan el factor discriminación al no tratarse de un conflicto netamente étnico por sus causas.

Aunque no estuviese siempre explicitada, la lucha contra la discriminación y el racismo ha estado presente desde un inicio en las luchas indígenas a través de diversas estrategias. Al respecto, Postero y Zamosc (2005) señalan sobre los movimientos indígenas de la región que estos grupos “a partir de su lucha contra la discriminación y marginalización, están desarrollando perspectivas propias sobre los significados de la ciudadanía.”

María Elena García y José Antonio Lucero (2005) describen este periodo como “pos-terrorismo, pos-guerra fría, pos-Fujimori”, resaltando que los pueblos indígenas tuvieron un rol activo en el conflicto armado interno. En el contexto internacional, García y Lucero destacan no sólo la caída del muro de Berlín y el comunismo, sino la preocupación por otros temas e identidades alrededor de los cuales conceptualizar y fomentar el cambio social, y especialmente la revisión de la OIT de su convención sobre pueblos indígenas, que dio como producto la Convención OIT N° 169, ratificada en Perú durante la década de los noventa.

El clima político en Perú cambia con la caída de Fujimori, donde si bien el hecho político fue el vladivideo, no se puede negar la acumulación de las movilizaciones a nivel nacional, que tuvieron su clímax en la Marcha de los Cuatro Suyos, cuya denominación reivindica la herencia tahuantinsuyana, y donde tuvieron una participación activa indígenas andinos y amazónicos, algunos de estos últimos se asentaron en Lima de manera permanente.

La reivindicación del pasado incaico no fue casualidad, sino una estrategia del líder emergente Alejandro Toledo, quien luego basaría su candidatura a la presidencia en la reafirmación de su identidad étnica como cholo, presente en el símbolo del partido (la chacana) y que reforzó una vez ganada la contienda al realizar una ceremonia en Machu Picchu. Estos gestos dialogaban con lo que ya se había manifestado en las movilizaciones y con el reclamo de delegados indígenas de los pueblos centro-amazónicos a inicios del 2001, reforzado con la presencia de Paulina Arpasi (aymara) en el

Congreso y de la esposa del presidente (Eliane Karp), antropóloga que sabe hablar quechua.

La respuesta del gobierno de Toledo a las demandas indígenas fue la constitución de la Comisión Nacional para los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos – CONAPA³⁷, presidida por la primera dama Eliane Karp. Al respecto, García y Lucero (2005) señalan las siguientes críticas y percepciones:

“el paternalismo incómodo de la vieja política populista. (...) la controversia alrededor de la CONAPA se agudizó aún más con la renuncia de la primera dama. Justamente, ante críticas de conflicto de intereses, Eliane Karp renunció a su cargo de presidenta de la comisión diciendo que debía ser remplazada por “un representante de los pueblos indígenas o afroperuano”.

Aunque el movimiento indígena logró elevar a la CONAPA al nivel de Organismo Público Descentralizado (OPD) con el nombre de Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos – INDEPA, este luego perdió su estatus durante el gobierno de García (2006-2011), pasando primero a ser una dependencia del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano – MIMDES (hoy MIMP), y al crearse el Ministerio de Cultura pasó a convertirse en una instancia dentro del Viceministerio de Interculturalidad que debió desarrollar el proceso de reglamentación de la Ley de Consulta Previa. Finalmente el INDEPA es hoy una unidad ejecutora presupuestal.

Regresando a los finales de los noventas e inicios de este siglo, la sociedad civil indígena empezó a tomar forma alrededor de temas como la educación, actividades extractivas y federaciones étnicas pan-regionales. El tema de la educación intercultural bilingüe, pese a la resistencia inicial de los padres (o gracias a ella) promovió espacios de debate sobre la educación, la

³⁷ Inicialmente solo Comisión Nacional para los Pueblos Andinos y Amazónicos, no incluía a los afroperuanos.

ciudadanía y derechos, movilizando a las comunidades hacia su auto-determinación.

A mediados de los noventa se organizaron protestas contra el intercambio desigual donde el estado y las mineras obtenían ganancias a costa de las poblaciones andinas. Frente a ello, las empresas acusaron a los líderes con cargos criminales, por lo que Miguel Palacín se refugia en Lima donde contacta con organizaciones internacionales que logran su liberación. Luego de ello se funda CONACAMI, que pese a estar integrada por comunidades quechua-hablantes no se conformó como organización quechua o indígena, pero fue incorporando en su formación y discurso la identidad y los derechos de los pueblos indígenas, intercambiando experiencias con organizaciones indígenas de Ecuador (CONAIE) y Bolivia (CONAMAQ), y formando parte de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, de la que Palacín llegó a ser Coordinador General.

CONACAMI con las organizaciones amazónicas étnicas AIDSEP y CONAAP conformaron la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas - COPPIP, con la participación también de CCP y CNA de carácter más bien clasista agrario, pero que a decir de sus dirigentes de la CCP estarían dando *“una apertura del enfoque de clases al enfoque de derechos”*³⁸.

Este espacio surgió como un lugar de discusión, pero luego se formó la COPPIP-Coordinadora que llegó a manejar fondos el primer quinquenio de este siglo, pero que luego perdió vigencia, siendo su aporte más significativo y vigente el uso que hicieron de las nuevas tecnologías al registrar sus acciones en el boletín electrónico SERVINDI (Servicio de Información Indígena).

Alan García Pérez fue electo por segunda vez presidente el año 2006, tras una intensa campaña contra Ollanta Humala, quien gozaba de la preferencia electoral en el trapezio andino, y cuyo partido logró el ingreso de dos congresistas quechuas cusqueñas: María Sumire e Hilaria Supa. García

³⁸Entrevistas realizadas para la investigación

había afirmado en campaña su desacuerdo con la firma del Tratado de Libre Comercio – TLC que era interpretado por los indígenas como un peligro para sus intereses. Sin embargo, una vez en el poder García llevó a cabo el TLC, el que le forzó a crear los Ministerios de Ambiente y de Cultura. Además, impulsó un paquete de diez decretos legislativos y leyes denominados como “Ley de la Selva” contra el que se alzaron las organizaciones indígenas, especialmente las amazónicas agrupadas en AIDASEP y CONAAP, que entre otros actos de protesta tomaron la carretera en la Curva del Diablo, Bagua, que resultó el 5 de junio de 2009 en la muerte de 34 peruanos (entre policías e indígenas) durante el desalojo de los indígenas amazónicos wampis y awajun.

Este suceso llamó la atención internacional, que pidió explicaciones al gobierno peruano por estos hechos, y también por las políticas a favor de pueblos indígenas en cumplimiento de los compromisos internacionales suscritos. Paralelamente el gobierno denuncia por las muertes al líder de AIDASEP Alberto Pizango, quien tuvo que refugiarse en Nicaragua, asumiendo la conducción de AIDASEP Daysi Zapata. Por los hechos de sangre citados, el Estado Peruano debió responder ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial – CERD de Naciones Unidas.

Este contexto avizoraba un posicionamiento político de las poblaciones indígenas en Perú, y ello pareció confirmarse en las elecciones regionales y municipales, al aplicarse por primera vez las cuotas indígenas en las jurisdicciones donde RENIEC y ONPE³⁹ reconocieron la presencia de dichas poblaciones, aunque la mayoría de postulantes fueron relegados a puestos accesorios para regidores municipales y concejales regionales. Aun así, en gobiernos locales se puede verificar la presencia de autoridades de ascendencia indígena, aunque con diversos grados de identidad y compromiso con las demandas de dicho movimiento, como lo señalan los entrevistados.

³⁹ Para mayor precisión sobre los lugares donde se aplicó la cuota indígena revisar en esta tesis el apartado 3.6.3. Cuotas étnicas en Perú.

Se configuraba un escenario de acumulación de cara a la nueva contienda electoral, y ante la reiterada postulación de Ollanta Humala era de esperar una primavera para el quehacer político indígena peruano. Sin embargo, esta percepción responde a una lectura superficial del contexto. Una mirada más profunda revela que la situación de poder de las congresistas quechuas al interior del Partido Nacionalista de Humala era deficiente, e impregnada por prejuicios al interior del propio partido⁴⁰. No sólo era débil el posicionamiento interno de las lideresas, sino también el posicionamiento de las demandas y de la agenda indígena, al grado que no se visibilizó en el Plan de Gobierno.⁴¹

En cuanto a los candidatos electos destacan: Hilaria Supa (Parlamento Andino), el líder wampis de Amazonas Eduardo Nayap Kinin y la lideresa quechua puneña (ex dirigente de la CCP) Claudia Coari al Congreso de la República.

Sin embargo, los principales líderes indígenas no perciben en ellos una acción concreta respecto a la agenda indígena, por el contrario Nayap y Coari no tienen ni la incidencia ni la visibilidad que tuvieron Arpasi, Sumire y Supa, incluso la propia Supa ha perdido posicionamiento político y mediático en su rol de parlamentaria andina; siendo cuestionada su inacción⁴² frente al conflicto en Espinar-Cusco⁴³ contra la minera Tintaya.

Hacia fines del gobierno de García, las cinco organizaciones presentadas (CCP, CNA, AIDSEP, CAAP y CONACAMI) y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas de Perú – ONAMIAP concordaron realizar un “Pacto de Unidad”, bajo el cual interactuar frente al Estado. Esta iniciativa pronto debió enfrentar una crisis iniciando el gobierno de Humala

⁴⁰ Fuente: Entrevista a Hilaria Supa.

⁴¹ Ríos, C. (2001): “Lo más atractivo [en el plan de Gana Perú] es la incorporación del “racismo” en su diagnóstico de país, y propone lograr un “país sin racismo”. Están ausentes la diversidad sexual, la población afroperuana y los “indígenas”, pues se refiere de manera genérica a los pueblos andinos y amazónicos, con propuestas específicas para las lenguas nativas

⁴² Fuente: Entrevistas a líderes indígenas.

⁴³ Más bien en esta coyuntura quien reaccionó fue otra congresista cusqueña no indígena (Verónica Mendoza), respaldando -aunque con limitaciones en el discurso- las demandas indígenas, según reconocen también los líderes consultados, gratamente sorprendidos por ella.

durante la reglamentación de la Ley de Consulta Previa⁴⁴ realizada por el Ministerio de Cultura. Tras la consulta del Reglamento de la Ley de Consulta Previa, donde finalmente no se consideró la opinión de los consultados, se rompió la ilusión indígena de una nueva etapa. En este proceso la actuación de los representantes indígenas en el Congreso de la República fue marcada por intentos tibios de conciliación, y luego silencio.

Descrita la trayectoria y el momento actual de los movimientos y líderes indígenas, cabe formular algunas preguntas a la luz de los objetivos de la investigación: ¿Funcionan mejor como oposición? ¿Cuál es la institucionalidad de donde provienen? ¿Cómo garantizar candidaturas de calidad?

4.2. Derrotero de la Población y Movimiento afroperuano

Dado que esta población no ha sido tradicionalmente estudiada en el país, solo se conoce sobre la organización en cofradías y palenques y hechos concretos de rebelión durante la Colonia, pero la información es comparativamente menos abundante y precisa respecto a lo que se conoce sobre los pueblos indígenas andinos, quizá comparable a lo conocido sobre los amazónicos desde la mirada de las misiones. Asimismo se cuenta con poca información respecto a la organización de afroperuanos a partir de la República, la escasa documentación, pero también los limitados esfuerzos

⁴⁴ El proyecto de esta ley se gestó durante el gobierno de García, sin aprobarse. Tras asumir el gobierno la bancada del Partido Nacionalista impulsó su aprobación, sin reparar que como fue gestado en otra coyuntura, había aspectos en los que discrepaban las organizaciones indígenas. Al tiempo de iniciar la reglamentación, el presidente declara la voluntad del gobierno de apoyar el proyecto minero Conga en Cajamarca, que como toda actividad extractiva es un tema sensible para los indígenas. Así, en diciembre del 2011, las organizaciones parte del Pacto de Unidad (CCP, CNA, AIDSESEP, CONACAMI y ONAMIAP) reunidas con sus delegaciones regionales en Lima para debatir la reglamentación de la Ley de Consulta Previa, deben pronunciarse por los primeros actos de represión estatal en Cajamarca. En ese contexto es que estas organizaciones son convocadas junto con el CAAP y FEMUCARINAP por el Ministerio de Cultura para aprobar el reglamento que este sector había elaborado en coordinación con el Ministerio de Energía y Minas y la Presidencia de la República, y que fue visto por las organizaciones indígenas como un nuevo recorte de derechos.

por sistematizarla y analizarla son parte de la invisibilización y la subalternidad de este colectivo.

Lo mismo ocurre respecto al presente siglo, apenas algunos autores han escrito al respecto, la mayoría vinculados a una de las ONG afroperuanas⁴⁵ como Newton Mori⁴⁶, Owan Lay⁴⁷ y Oswaldo Bilbao⁴⁸, por lo que la información de estas fuentes se contrasta con las entrevistas a los líderes, y especialmente con la reciente investigación de Néstor Valdivia desde una institución neutral como GRADE.

Las primeras organizaciones estuvieron vinculadas a lo artístico y a la reivindicación de lo “negro”. Se ubican internacionalmente en el contexto del movimiento afroamericano de la década de los cincuenta, la organización Black Panther, el movimiento de los derechos civiles, y en África las luchas por la independencia de las colonias, además de los escritos de Frantz Fanon⁴⁹.

Valdivia fija este inicio con el grupo cultural Cumanana de Nicomedes y Victoria Santa Cruz, el cual supuso un trabajo de investigación y recuperación de las manifestaciones culturales ligadas a la música, la danza, la poesía y el teatro. Luego en 1960 Ronaldo Campos funda el grupo de danza Perú Negro, y en 1969 surge la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana (ACEJUNEP), que buscaba canalizar becas a jóvenes afroperuanos a EEUU, y creían en la necesidad de organizarse. Llama la atención que la primera organización contemporánea reconocida haya surgido de un espacio intelectual, y de jóvenes medianamente favorecidos en cuanto a su situación socio-económica.

⁴⁵ El Centro de Desarrollo Étnico – CEDET tiene la mayor producción bibliográfica, con gran esfuerzo de lograr objetividad, lo que sin embargo no es reconocido por las organizaciones de la competencia.

⁴⁶ Citado por Valdivia (2013), Mori sin ser afroperuano trabajó durante años en CEDET.

⁴⁷ Lay, Owan (2010) *El movimiento afroperuano presente y desafíos futuros: una visión crítica del proceso*. Aunque pertenece a la nueva generación de líderes afroperuanos, es hijo de dos dirigentes, y tras graduarse en Bolivia se integró al proyecto de jóvenes de CEDET: Makungu. Esta agrupación de jóvenes luego se independizaría como una nueva asociación civil: Makungu para el desarrollo.

⁴⁸ Se complementó la información de su artículo mediante una entrevista.

⁴⁹ Valdivia (2013), recogiendo a Mori, ubica a los colectivos “Melanodermos” y “Grupo Harlem” como dos colectivos de corta duración que se formaron con influencia política del movimiento afroamericano.

Nuestros entrevistados y alguna literatura⁵⁰ ubican como otro hito el desarrollo de la Reforma Agraria impulsada por el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975). Esta política tuvo además de los efectos ya señalados en la organización y población indígena cierta repercusión en los afroperuanos. Dicho efecto se concretó en lo económico al favorecer a las poblaciones rurales afroperuanas con la propiedad de las tierras que trabajaban desde hacía ya siglos. Gracias a ello, la mayoría de afroperuanos accedió a la educación básica y superior. Pero además, en este gobierno se desarrolló una reforma cultural que rescató las artes, historia y expresiones de la diversidad peruana, creando y promoviendo un espacio para la expresión de la cultura afroperuano:

“En esas décadas se formó el Conjunto Nacional de Folklore, financiado por el Estado, a través del Instituto Nacional de Cultura. Es significativo que el ballet folklórico afroperuano «Perú Negro» (...) El gobierno militar creó un ambiente propicio para la investigación y el estudio de las culturas hasta entonces marginadas y desdeñadas en el Perú. En esas décadas se publicaron numerosos artículos sobre diferentes aspectos de la cultura afroperuana y su aporte a la cultura nacional.” (Bilbao, 2013:487)

Este fue un avance cualitativo, puesto que el ballet “Perú Negro” no solo promovió el arte sino la identidad a través del rescate y valoración de la música y baile afroperuano, desarrollando entre sus integrantes una identidad étnica positiva. Este proceso, conjuntamente con el económico y educativo, y el acceso al voto a iletrados (que alcanzaba a afroperuanos de áreas rurales) sentaron las bases para el surgimiento del primer movimiento afroperuano articulado. Valdivia (2013) rescata también de este periodo su influencia en la construcción de identidad, de la que participó también la AJUNEP.

⁵⁰ Además de los ya citados autores (Bilbao, Lay, Mori y Valdivia), se ubica un estudio sobre la comunidad de Yapatera en la costa norte peruana desarrollado por Tamara Hale (2012) *Surnames, bilateral descent and the mixing that produces persons: ethnographic perspectives on mestizaje from an Afro-Peruvian community*.

En 1980 se funda el Instituto de Estudios Afroperuanos (INAPE)⁵¹, que buscaba investigar a las comunidades negras, siendo el primer intento de insertar esta problemática en la agenda académica⁵², pero carente de una propuesta o acción social ni política.

A fines de noviembre de 1986 nace el “Movimiento Negro Francisco Congo” (MNFC)⁵³ como alternativa de lucha y movilización social de los afroperuanos contra el racismo y la discriminación racial. Es a partir de dicho movimiento que se da un salto cualitativo de lo artístico-cultural a lo político-reivindicativo que declaraba su “vocación por forjar la unión de los pobladores negros del Perú para la defensa de sus derechos y la búsqueda de un mejor futuro,” así como “el impulso del progreso y desarrollo de las poblaciones de los valles costeros y barrios de la ciudad en donde haya asentamientos humanos negros” (Valdivia, 2013, pp.68, citando a su vez el Manifiesto de Fundación del MNFC).

El MNFC es un hito en la organización afroperuana por su arraigo y por haber aglutinado el mayor número de miembros en diversas comunidades, siendo su camino de entrada la escuela, y su principal campo de acción las comunidades rurales, donde esperaban buscar el núcleo de lo negro, que a decir de Valdivia (2013) alcanzó un sentido del “nosotros” que no ha podido ser replicado en la actualidad.

Este era un movimiento principalmente abocado a la promoción cultural, que intentaba consolidar y profundizar su análisis y discurso, que lamentablemente debió enfrentar el contexto nacional de crisis organizacional producido durante los gobiernos de Alan García y de Alberto Fujimori no tuvo muchas oportunidades para consolidarse.

⁵¹ Participando José “Cheche” Campos, junto con José “Pepe” Luciano, Hugo Oyola, Susana Matute y Andrés Mandros. Luciano fue un sociólogo afroperuano reconocido por las organizaciones del movimiento, que falleció prematuramente sin publicar un libro propio, aunque buena parte de su trabajo investigativo fue recopilado y publicado de manera póstuma por CEDET

⁵² Una de las diferencias entre el movimiento indígena peruano y el afroperuano, es que este último sí ha logrado establecer una intelectualidad propia.

⁵³ En su fundación estuvo Andrés Mandros de INAPE, Luis Roca (hoy Museo Afroperuano en Zaña), Humberto Rodríguez Pastor y Jorge Ramírez (hoy ASONEDH).

Valdivia (2013) señala la primera ruptura importante del MNFC en 1990, con la salida del grupo que luego formaría la Asociación Negra de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (ASONEDH). También anota que por la duplicidad de funciones como movimiento social y organización que canalizaba proyectos de desarrollo se creó el Centro de Desarrollo Técnico (CEDET) como su brazo técnico, que al final intervino en su ruptura. Según Valdivia (2013) en entrevista a Paul Colínó, la pugna por la personería del movimiento y por el financiamiento externo fue gravitante para la disolución del MNFC.

En ese momento había una estrecha relación entre el movimiento afroperuano y el movimiento de derechos humanos, integrando la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), y con uno de sus líderes visibles (el sociólogo José “Pepe” Luciano) trabajando en el tema de violencia política. Sin embargo, fueron separados de la CNDDHH frente a acusaciones sobre el manejo irregular de los fondos de un mega-proyecto.

Para el caso de los afroperuanos, el fujimorismo tuvo un efecto ambiguo. La lideresa Elsa Vega se postuló al congreso acompañando a Fujimori, quien intentaba conseguir su segunda reelección, para la que violó la Constitución de 1993 impulsada por su propio régimen, forzando su interpretación. Es en este delicado contexto político nacional que integrantes del MNFC propusieron apoyar la postulación de Vega al Congreso, lo que implicaba apoyar a Fujimori, con lo que no estaba de acuerdo un importante sector del movimiento que se sentía parte también del movimiento de derechos humanos, y condenaban las acusaciones al fujimorismo por casos de lesa humanidad. Esta diferencia sustancial provocó que el grupo vinculado a CEDET se negara a asumir dicha estrategia. Para Bilbao (2013: pp.486) “dicha actitud originó un rompimiento al interior del Movimiento Negro Francisco Congo y, por ende, en el tejido social afroperuano que hasta la fecha no se recupera.”

Elsa Vega no fue elegida, pero sí alcanzó una curul la Sra. Martha Moyano⁵⁴, aunque por pocos meses, pues Fujimori convocó a elecciones tras hacerse públicos a través de un video, los actos de corrupción de su asesor Vladimiro Montesinos. Néstor Valdivia resume así el final de esta etapa:

“La ruptura ocurrida luego del Tercer Encuentro de Comunidades Negras había dado lugar a dos movimientos de alcance nacional que reclamaban tener la representación de las comunidades afroperuanas del país: el Movimiento Negro Francisco Congo-MNFC, que quedó en manos de Paul Colínó – quien logró garantizar legalmente la titularidad del nombre original del movimiento – y el Movimiento Nacional Afroperuano Francisco Congo-MNAFC⁵⁵, que quedó presidido por Agustín Huertas Montalbán y que tiene su asentamiento principal en comunidades de fuera de Lima, pero que legalmente está impedido de usar el nombre “Francisco Congo”. (Valdivia, 2013, pp: 74).

El 2001 es nuevamente elegida congresista Martha Moyano, y como presidente Alejandro Toledo, quien creó la CONAPA⁵⁶ que luego se convirtió en INDEPA.

A la historia y las críticas ya señaladas sobre el INDEPA, en el caso de los afroperuanos, se generó una relación clientelar con los movimientos de bases y sus representaciones locales y regionales, ya que muchos de los representantes de los grupos étnicos en esta institución estatal, elegidos de manera democrática por sus pueblos, pasaron a ser asalariados del Estado, generándose una dinámica burocrática y de pago de favores políticos,

⁵⁴ Martha Moyano es una de las congresistas entrevistadas, y como ella misma lo manifestó con motivos de la presente investigación, aunque venía de un trabajo político y social de larga data junto con su hermana María Elena Moyano (asesinada por Sendero Luminoso en 1992), y vinculada a partidos de izquierdos, no es hasta su acercamiento con un sector del Movimiento Francisco Congo, que asume su identidad afroperuana. Ella ya había sido Regidora de Lima por el fujimorismo en 1996, y fue electa congresista primero el 2000, y nuevamente el 2001 al convocarse a elecciones tras la caída de Fujimori.

⁵⁵ Actualmente esta agrupación sobrevive muy focalizada en comunidades de Piura, Lambayeque e Ica.

⁵⁶ Valdivia señala que un desencuentro durante la incidencia para incluir a los afroperuanos en la CONAPA causó la ruptura de una organización recientemente creada con motivo de la preparación para la Conferencia de Durban, Sudáfrica. Se ha optado por no incluir la formación de dicho espacio (que era de coordinación entre organizaciones) ya que no llegó a ser efectivo y no hay claridad sobre sus integrantes, mencionándose por ejemplo a una ONG que se formó después de la Conferencia de Durban.

dinámica que se mantuvo durante el siguiente gobierno, hasta la disolución del INDEPA como ya ha sido detalladamente descrito⁵⁷. De esa manera este espacio terminó profundizando las pugnas entre las organizaciones afroperuanas.

En ese contexto se constituyó el 2004, en conmemoración por los 150 años de la abolición de la esclavitud, la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso de la República, cuya constitución estuvo a cargo principalmente de la congresista fujimorista Moyano, aunque también participó José Luis Risco, antiguo sindicalista que postuló en alianza con el partido derechista PPC. Valdivia (2013) señala que varias organizaciones se abstuvieron de participar por la filiación política de Moyano, al considerar que “representaba el quiebre de la democracia, la reelección ilegítima, la corrupción y el autoritarismo que había vivido el país” y porque “no estaban de acuerdo con un supuesto manejo vertical en la conducción de la misma”, mientras que quienes sí participaron considerarían que “más allá de la orientación político-partidaria de quienes la presidieran, lo importante era aprovechar el espacio político abierto, para alcanzar las reivindicaciones del movimiento afroperuano” (Valdivia 2013: pp. 80-81). El principal logro durante dicho gobierno fue la promulgación de la Ley N° 28761, que declaró el 4 de junio como el Día de la Cultura Afroperuana. La fecha es en homenaje al artista e investigador de la cultura afroperuana Nicomedes Santa Cruz.

También durante el gobierno de García, pese al debilitamiento institucional del INDEPA, y a la salida de líderes afroperuanos de la plana laboral de dicha institución, se dieron dos importantes logros simbólicos a través de la acción legislativa⁵⁸:

1. El 4 de junio de 2009 se inaugura el Museo Nacional Afroperuano dedicado a la adquisición, conservación y exposición de los objetos relacionados con la historia de los afrodescendientes en el Perú.

⁵⁷ El INDEPA pasó en un primer momento a ocuparse de la consulta previa, dejando de lado el tema afroperuano, que es recién retomado el 2013 con la creación de la Dirección de Políticas Afroperuanas.

⁵⁸ Ambos logros fueron iniciativa de la congresista Moyano.

2. En diciembre del 2009, mediante Resolución Suprema N° 010-2009-MIMDES, el Presidente García pidió “perdón histórico al pueblo afroperuano por los abusos, exclusión y discriminación cometidos en su agravio” en el pasado. En el texto, se precisó que los “agravios” contra los afroperuanos se cometieron desde el siglo XVI “hasta la actualidad”, y que representaban “una barrera para el desarrollo social, económico, laboral y educativo”. Asimismo, el gobierno reconoció que “el pueblo afroperuano ha sido víctima de ese tipo de abusos y más, sin haberse reparado antes en su condición de seres humanos”. En el artículo 3 de la norma legal en la que se publicó el perdón histórico, se indicó que el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, en coordinación con los sectores competentes, dictara políticas públicas específicas para el desarrollo del pueblo afroperuano.

Respecto a la citada resolución es menester recordar que el mismo año en el mes de junio, ocurrió el denominado “baguazo” donde murieron pobladores indígenas awajun y wampis. En dicho contexto, el CERD exigió al Estado Peruano informar sobre la situación de poblaciones indígenas y afrodescendientes tras estos hechos, considerando que desde la suscripción peruana a la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, este no había cumplido con entregar informes. Como se señaló, se elaboró por primera vez una respuesta al CERD el año 2009, que a su vez fue acompañado de informes sombra por parte de organismos de derechos humanos, indígenas y de afrodescendientes que supieron aprovechar la coyuntura. La paradoja es que aunque el pedido fue por un tema indígena, el principal logro político fue para los afrodescendientes, para quienes se dio el decreto del pedido de perdón histórico.

Tanto fue un gesto político, y no una voluntad de atender a la población afroperuana, que desde su dación hubo una corriente de opinión de líderes y académicos afroperuanos respecto a la insuficiencia del pedido de perdón, al no establecer políticas concretas. Lo que con el pasar del tiempo se

corroborar al revisar el gobierno de García en los años siguientes, en los que no se desarrolló ninguna acción que beneficiara al pueblo afroperuano, como lo hace notar Bilbao (2013: pp.487).

Durante este tiempo, las organizaciones continuaron desarrollando actividades más de tipo ONG, y algunas a partir del terremoto en una región de importante presencia afroperuana como Ica el año 2007, lograron un mayor financiamiento y potenciaron sus actividades, lo que luego se disolvería al cortarse el apoyo de cooperación internacional finalizado el tiempo de reconstrucción.

El 2011 gana las elecciones presidenciales Ollanta Humala Tasso, adecuando su propuesta de transformaciones radicales por una más conservadora que le permitió conquistar un sector importante del electorado, aunque en el fondo ninguna recogía propuestas específicas para la población afroperuana (Ríos, 2011), ni tenía entre sus candidatos a alguien que levantara dicha bandera⁵⁹.

Pese a esta deficiencia, el primer gabinete de ministros tuvo en sus filas a la que sería la primera persona que se identificaba como afroperuana en llegar a un alto cargo en el Poder Ejecutivo. Se trataba de la artista Susana Baca, quien fue nombrada Ministra de Cultura, es decir, la cartera encargada precisamente de establecer políticas públicas a favor de los pueblos indígenas y afroperuanos y que había absorbido en su creación al debilitado INDEPA. Sin embargo permaneció poco tiempo en el cargo, lo que sumado a la precariedad del presupuesto y a la polémica por sus constantes viajes personales (giras artísticas) impidió que en su breve mandato de cuatro meses implementara alguna política pública a favor de los afroperuanos.

⁵⁹ La Sra. Cenaida Uribe dos veces elegida congresista por el Partido Gana Perú es por sus raíces y sus rasgos afroperuana, sin embargo en ninguno de sus dos períodos ha asumido públicamente su identidad étnica (tampoco la niega), ni asume la agenda de demandas del pueblo afroperuano, dedicándose a trabajar los temas de deporte y salud.

Moyano, al dejar el Congreso, entregó el 2011 la conducción de la Mesa a su co-partidaria Leyla Chihuán⁶⁰, lo que fue interpretado por las organizaciones como un acto autoritario. Luego pasó a presidir la Mesa el congresista oficialista Santiago Gatañadui, sin embargo desde finales del 2012 se observó cierta inactividad, y el 2013 dejó de funcionar el Museo Nacional Afroperuano por falta de recursos, siendo reabierto en junio del 2014, en el marco de las celebraciones por el día de la cultura afroperuana. En dicha fecha, se pudo observar la división de las organizaciones en dos eventos desarrollados en horarios superpuestos: La reapertura del Museo Nacional Afroperuano a cargo de la Mesa del Congreso, y la Premiación desarrollada por el Ministerio de Cultura, lo que sintetiza la situación actual de las organizaciones afroperuanas.

¿Movimiento?

La precariedad de las organizaciones afroperuanas, su desvinculación con las bases y sus divisiones internas ponen en tela de juicio el carácter de “movimiento” a este conjunto de iniciativas desde y para los afroperuanos. A pesar que como se ha descrito, también existe problemas similares entre los indígenas, su visibilidad, sus logros y el mayor vínculo con las bases permiten hablar con mayor claridad de un movimiento.

No existe un consenso entre sus líderes respecto a si constituyen un movimiento. De un lado Marco Ramírez (Ashanti)⁶¹ considera que no puede llamársele de esa forma porque no se están recogiendo las verdaderas demandas y necesidades de la población, que no se siente representada por los actuales líderes, en lo que coincide Oswaldo Bilbao (CEDET), quien reclama una reconexión con las bases. Pero hay otros más optimistas como Owan Lay⁶² (2010) que afirman que todo movimiento surge con una élite, y

⁶⁰ La Sra. Leyla Chihuán es afrodescendiente por sus rasgos y herencia, y se constituyó en figura pública por su éxito como parte de la selección peruana de vóley. Fue invitada por el partido fujimorista, como parte de una “ola” de candidatas voleibolistas presentes en los principales partidos políticos peruanos.

⁶¹ Entrevista para la investigación

⁶² Owan Lay lidera a su vez a la organización afroperuana de jóvenes “Makungu para el desarrollo”.

lo que se tiene es un movimiento incipiente, comparable con el movimiento feminista peruano, caracterizado igualmente por el predominio de las ONG. Rocío Muñoz (Afro Perú) coincide en dicha perspectiva:

“(…) el movimiento en el caso peruano, es un movimiento complejo porque no es un movimiento de bases. Es un movimiento que se genera a partir de instituciones de grupos de élite.” – Rocío Muñoz, entrevista para investigación.

Este desacuerdo se debe en gran parte a las diferencias en la conceptualización de lo que es un movimiento. Néstor Valdivia sostiene que el movimiento afroperuano es:

“un movimiento social que no basa sus orientaciones en acciones de “lucha” –vía movilizaciones y acciones de protesta–, sino principalmente en la generación de discursos de construcción identitaria y defensa de derechos mediante la presión y el *lobby* en espacios de deliberación creadas por el Estado o por instancias supranacionales (...) Sus medios no son las formas de participación política tradicionales (de tipo partidario), sino más bien redes de instituciones y personas – tanto formales como informales— articuladas en torno a espacios de producción discursiva simbólica.” (Valdivia, 2013: pp.109)

Ambas posturas concuerdan, y es evidente, que no se trata de un movimiento de masas en el sentido tradicional, y que la forma adoptada por sus organizaciones es la de ONG o asociaciones civiles sin fines de lucro en permanente búsqueda de financiamiento. El no poder movilizar a un número importante de afroperuanos redonda en su invisibilización al momento de desarrollar negociaciones e incidencia, lo que empeora con la imagen de divisiones por intereses particulares que proyectan algunos de sus líderes en sus interrelaciones con agentes externos en la búsqueda de financiamiento y avales.

El movimiento afroperuano ha sufrido un debilitamiento desde la fractura del MNFC, que ha sido alimentado por el retiro del financiamiento de las

cooperantes, y la falta de un liderazgo que permita aglutinar y visibilizar al movimiento como uno solo, y no como un archipiélago de organizaciones con metas parecidas, pero no unificadas. Esta debilidad se observó en la inacción frente al cierre del Museo Afroperuano en Lima, que se abrió nuevamente gracias a *lobbys*, pero sin una acción concertada del movimiento. Otro ejemplo es la incapacidad del movimiento de exigir al Estado el cumplimiento de los artículos señalados en el Decreto Supremo que determinó el pedido de perdón histórico, lo que contrasta con las continuas demandas del movimiento indígena para perfeccionar y ejecutar el derecho a la consulta previa.

Si bien hay elementos para determinar la existencia de un movimiento, este parece encontrarse entre paréntesis o en pausa, buscando la forma de reorganizarse y definir la agenda sobre la cual articularse. Por tanto, resulta difícil en este momento esbozar el futuro de las organizaciones afroperuanas, y si tendrán la suficiente fuerza para incidir en el logro de una auténtica auto-representación legislativa. Resta esperar de manera optimista que con el “Decenio para los afrodescendientes” decretado por Naciones Unidas para los años 2015 al 2024 se logre motivar y nuclear a las organizaciones para que puedan levantar el movimiento afroperuano.

4.3. El problema de las definiciones e identidades

No existe un consenso pleno sobre lo que es la identidad étnica, ya que suele emplearse el término “étnico” para referirse a una comunidad o población que comparte un origen común, una “raza” o características físicas, una lengua, un pasado y ciertos valores culturales. La amplitud de la definición no resuelve el problema de la identidad, pues esta alude a un proceso más individual, que estaría asociado a un fenómeno grupal caracterizado por lo étnico. Mientras la designación de pertenencia a un grupo étnico puede darse desde afuera a partir de criterios objetivos y subjetivos acorde a la definición de lo étnico; el proceso de identificación personal con dicho grupo responde principalmente a criterios subjetivos

relacionados a la valoración que hacia el grupo de pertenencia, entendiéndose que el endorracismo juega un rol adverso en dicho proceso.

La identidad étnica se basa en el reconocimiento y la percepción de las diferencias. Paradójicamente la discriminación racial tiene los mismos fundamentos, pero lo que construyen es una jerarquía en el poder a partir de estas características convertidas en estereotipos y prejuicios. Valdivia, Benavides y Torero (2007, pp. 614) sostienen basándose en Benavides y otros (2005) que las diferencias en los procesos de discriminación llevan a derroteros distintos en la construcción de las identidades étnicas de los grupos a estudiar:

“Mientras que los afrodescendientes serían un grupo cuya identidad se sustenta principalmente en la diferencia racial (en parte como respuesta a la discriminación), los indígenas tienen procesos de identidad principalmente relacionados con la diferencia cultural.”

Los citados autores, sostienen que hasta hace unas décadas en las ciencias sociales ha predominado un enfoque primordialista que acababa “esencializando” las características de los grupos étnicos, a partir de ciertos rasgos culturales supuestamente inherentes a cierto grupo étnico que se convertirían en distintivos invariantes durante el tiempo. Una primera trampa que se advierte es que este esencialismo podría validar estereotipos, lo que dificulta un acercamiento imparcial al tema. Frente a esta postura, se ubica la propuesta de “fronteras étnicas” de Fredrik Barth (1976), por el cual los contenidos de un grupo étnico pueden cambiar en el tiempo, pero el conjunto de diferencias o “fronteras” con los otros, sería lo central de su identidad étnica.

Todos los entrevistados indígenas y afroperuanos, líderes y congresistas, coinciden en que la identidad es una construcción que parte del conocimiento y de la retroalimentación colectiva. Al indagarse respecto al origen de la misma, es inevitable también en los entrevistados la referencia a situaciones políticas vinculadas al reconocimiento de derechos y demandas de políticas públicas específicas. De ahí que se cuestiona, hasta qué punto

estamos tratando meramente con identidades étnicas, o también con identidades políticas.

Se revisará la construcción y deconstrucción de las identidades indígenas y afroperuanas y su evolución desde las décadas de los setenta y ochenta en que se autodenominaban como campesinos y negros.

4.3.1. *De campesino a indígena – originario*

Como gran parte de la población indígena se dedicaba a actividades agropecuarias, su problemática fue percibida desde el punto de vista económico por la izquierda peruana (Rendón, 2012). Aunque los grupos de izquierda son los únicos que les han dado tribuna, hasta hace un par de décadas no ayudaron a construir un discurso propio que recupere sus identidades y su cosmovisión como un aporte ideológico, a diferencia de lo sucedido en procesos como los ecuatorianos o bolivianos, donde esta sinergia empezó mucho antes.

El discurso clasista fue entendido como incompatible con el discurso étnico, dificultando la construcción de las identidades indígenas (y afroperuanas), ello en parte porque la corriente estalinista del marxismo, en su construcción de una nación, pasó por encima de las identidades étnicas pre-existentes como lo describe Oliver Roy en Quintanilla (2000):

“Stalin elaboró la "base teórica", siguió la clasificación administrativa y política con una práctica real de división de poblaciones y territorios y con el fin de quebrantar conjuntos culturales basados en la lengua (turca) o en la religión (Islam) se reagruparon las poblaciones artificialmente, se establecieron fronteras arbitrarias y se construyeron minorías”

En este contexto ideológico se enmarcó la Reforma Agraria, donde se reconoció el derecho a la tierra a las poblaciones “nativas” (indígenas

amazónicas) y a los “campesinos”, (indígenas andinos), lo que más allá de las implicancias jurídicas hasta el día de hoy,⁶³ conllevó una movilización a favor de esta nueva identidad. Este proceso, si bien fue de vanguardia para la región, creó un salvoconducto a los andinos para evadir el conflicto de la identidad indígena o “india”, sacando por años ese debate de la agenda, al contrario de lo ocurrido en otros países de la región.

De otro lado, la academia en aquél momento vio las transformaciones en las comunidades andinas durante la colonia como el despojo de la identidad “india” y la adopción de la identidad “campesina”. No en vano uno de los estudios emblemáticos, “De indio a campesino” de Karen Spalding, busca probar que el proceso colonial les denominó “indios” para asignarles un rol servil asociado al trabajo de la tierra. Al definir al sujeto de su estudio, incide en lo económico y trata lo cultural con cierta distancia:

“el término “indio” define al sector más pobre del campesinado, con algunas características particulares, tales como un lenguaje separado y ciertas creencias y prácticas populares.” (Spalding, 1974, pp.147)

Durante años se ha considerado de manera separada el análisis de las desventajas económicas y culturales, este desfase a decir de Valdivia, Benavides y Torero (2007) sería expresión de la dualidad en el análisis de lo “material” y lo “simbólico” que ha prevalecido en las ciencias sociales, lo que ocurriría especialmente con grupos sociales que “experimentan una exclusión económica simultánea a una valoración negativa de su identidad”, que es uno de los elementos que caracterizan al racismo peruano de acuerdo a lo revisado por Gonzalo Portocarrero.

Hasta después de la segunda mitad de los ochentas no hubo en la academia peruana autores que pudieran superar esta limitación (como seguramente hoy en día hay puntos ciegos que la academia señalará solo varias décadas después). Por varias décadas persistió una idealización de los pueblos indígenas en varias franjas de las ciencias sociales peruanas.

⁶³ Por ejemplo, no se les reconoce muchas veces el derecho a la consulta previa

Además de estos procesos políticos, la “des-indianización” (como la denomina Marisol de la Cadena, 2000) tuvo factores socioculturales que la reforzaron, y condiciones históricas que llevaron especialmente a los peruanos andinos a apropiarse y redefinir el término mestizo como una estrategia indígena de descolonización, con una cultura indígena que a la vez es compatible con el progreso, algo similar a lo que acotaba Quijano (en Degregori, 1993) respecto a la “cholificación” que describe como una identidad de transición, aunque también hay quienes lo ven como una estrategia de “blanqueamiento”.

Parafraseando a de la Cadena, la re-indianización, o el retorno a lo indígena se produce gracias a la confluencia de factores internacionales, regionales y nacionales. Desde el ámbito internacional influyeron primero el Convenio OIT 169 (ratificado en 1995), luego la III Conferencia en Durban y su Plan de Acción (2001), y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Cada uno de estos documentos supuso debates, reuniones preparatorias e intercambios en los que se fue consolidando el uso del término “indígena” y “pueblo indígena” para referirse a un sujeto de derechos colectivos.

En ese mismo contexto, a nivel regional se consolidan los movimientos indígenas descritos, de los cuales se nutren las organizaciones nacionales, que no se reconocían como indígenas en un inicio, lo que se refleja en sus nombres, de los cuales, solo la más nueva (ONAMIAP) incluye la palabra “indígena” en sus siglas. Mientras que las circunstancias nacionales estuvieron dadas por el impacto de las actividades extractivistas en las comunidades, y la necesidad de las mismas de encontrar nuevas formas de hacer valer sus derechos.

Esta coyuntura hace que algunos sostengan que no hay una real identificación con lo indígena, sino que este término es instrumentalizado para conseguir determinadas demandas. Esta mirada es superficial y mirando solo el momento actual, sin considerar los procesos que se han

venido desarrollando. Y, además, podría argumentarse lo mismo para la identidad “campesina” que florece con los beneficios de la Reforma Agraria.

Yendo a los orígenes, la primera identidad⁶⁴ que tuvieron los pueblos hoy llamados originarios fue la de su propio pueblo o cultura o etnia (llámese quechuas, aymaras, awajun, shawi, asháninka, etc.), que hoy muchas veces sigue manifestándose a través de la identidad local o regional, o ambas. Durante la colonia y los inicios de la república se les arrebató esa identidad particular, etiquetándoseles como “indios” peyorativamente, para después intentar convencerles que no eran indios sino campesinos. Jorge Prado, uno de los dirigentes de mayor edad entre los entrevistados y perteneciente a la CCP, refiere:

“Yo vengo de ser presidente de una comunidad y en la comunidad, bueno pues, decir que somos un pueblo indígena es un insulto, entonces una de las estrategias que utilizamos en estos momentos como para poco a poco ir incorporando esta modificación en el enfoque de identidad, es recordar nuestras normas ancestrales [la denominación de su comunidad es como comunidad campesina originaria] (...) El derecho la consulta de los pueblos es un contexto que va a facilitar, a acelerar este proceso que se tiene que dar inevitablemente con las bases e ir asumiendo de a pocos esta identidad, y que los hermanos empecemos a auto identificarnos como pertenecientes a pueblos originarios (...) eso supone que la agenda de trabajo de la CCP tiene que incorporar a esta nueva [agenda indígena].”

De otro lado, Gladys Vila, la más joven de las entrevistadas, ve un continuum en el proceso:

⁶⁴ Quijano (2000) refiere “en el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América (cuya región norte o Norte América, colonizarán los británicos un siglo más tarde), hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino negros.

“En el caso de Perú vemos el pasado por varias etapas, varios procesos de la búsqueda de identidad, de reafirmación de la identidad, por ejemplo, hasta los años setentas casi se hablaba de pueblos indígenas, tanto andinas como Amazónicas, es allí con todo lo que es el tema de la reforma agraria hay un tema de identidad (...) se empieza a hablar del tema de comunidades campesinas y comunidades nativas porque hay muchas nativas su personalidad jurídica de la comunidad es como comunidad indígena, entonces podríamos decir que a partir de ahí se crea este tema de diferencia entre una comunidad campesina y una comunidad nativa, (...) y ahora más aún que ya hablamos de la reafirmación de nuestra identidad cultural como pueblos indígenas (...) y estamos en una época que estamos todos buscando nuestras raíces.”

En ambos casos se aprecia que hay una valoración sobre lo avanzado en cuanto a los movimientos campesinos, pero también un reconocimiento de estar en un proceso de construcción y recreación de su identidad, la cual entremezcla variables como el territorio, la clase, los rasgos físicos, además de elementos culturales donde resalta la lengua, que se ha convertido en el principal elemento de identificación externa⁶⁵.

Pese a la provocación del sub-título del apartado, las identidades de indígena y campesina no se contraponen, sino que se complementan. Se puede ser indígena campesino, empresario, profesional, urbano, rural o congresista. También se puede ser campesino indígena, afroperuano o descendiente de alemanes. Todo ello es posible en Perú, si retomando a Mouffe, consideramos que las identidades pueden sumarse, y que quienes se reconocen como parte de un colectivo no tienen que ser un grupo homogéneo:

“Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea

⁶⁵ No se ha querido profundizar en este punto, pero el énfasis en la consideración de la lengua como principal elemento para identificar desde fuera al “otro” indígena, parece más un esfuerzo de distanciamiento que un criterio pertinente. La centralidad en la lengua dificulta reconocer a pueblos del norte andino como originarios, y también estorba en la identificación de los afrodescendientes como grupo cultural.

“mujer” enfrentada con otra entidad homogénea “varón”, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al costo de la igualdad, aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en cuestión.” (Mouffe, 1992)

Reemplazando “mujer” por “indígena” y “varón” por “occidental” argumentamos que este es también un falso dilema, y que lo indígena no es homogéneo, incluye a pueblos amazónicos nómades, en aislamiento voluntario, pueblos andinos que han preservado su idioma y pueblos que lo han perdido o que están tratando de revitalizarlo; incluye a los amazónicos que han incorporado las blusas en su vestimenta por el contacto con las misiones, y aquellas que continúan adornándose solo con collares, como a quienes residen en Cantagallo (Lima) y tienen derecho a ser consultados sobre su reubicación. Incluyen al andino urbano y al migrante, como al de la isla en el lago Titicaca.

4.3.2. *De negro a afroperuano - afrodescendiente*

La bibliografía e investigación peruana es abundante respecto al proceso indígena, especialmente andino, al punto que se ha llegado a contraponer lo “andino” a lo occidental (Valdivia, Benavides y Torero, 2007), dicotomía que no es aplicable a la realidad afroperuana, que por su ubicación geográfica, estructura económica, trabajo y manifestaciones culturales ha tenido una mayor cercanía a las élites blancas, aunque a partir de una “integración vertical”.

Este mecanismo se originó durante el sistema esclavista al que fue sometida por siglos la población afrodescendiente y que mezclaba violencia y paternalismo, donde la esclavitud doméstica se constituyó en un lugar donde podía compartir espacios de intimidad con sus dominadores, estableciendo diversos tipos de alianzas en la búsqueda permanente de mejores condiciones de vida y de lograr la libertad. Aún después de abolida la esclavitud, y al no haberse previsto su inserción social, la población afroperuana recurrió a sus redes familiares y personales para ubicarse en determinadas ocupaciones, siempre de manera subordinada, especialmente en las áreas urbanas. A decir de Valdivia, Benavides y Torero (2007), este sería uno de los motivos por los cuales los afroperuanos experimentan una alta segregación ocupacional, incluso mayor a la de los grupos indígenas.

La presencia afroperuana en la costa rural peruana responde a su proceso histórico, donde en determinadas zonas ellos conformaban la totalidad de la mano de obra de las haciendas incluso hasta después de su liberación formal⁶⁶ en el gobierno de Castilla. Luego, producto de la migración interna se fue produciendo el mestizaje en muchas de estas zonas, donde se ha diluido el elemento fenotípico (color de piel), base de la identidad endógena y exógena de afroperuanos, aunque persisten elementos culturales que podrían aportar a la construcción de la identidad.

El único momento republicano que tuvo el pueblo afroperuano costeño rural para generar una organización fue durante la Reforma Agraria, en palabras del líder Oswaldo Bilbao⁶⁷:

“porque dio la posibilidad a los de la zona rural crear riqueza de manera individual, porque se hacen las grandes cooperativas y empiezas a manejar recursos y es cuando empiezan a salir los primeros profesionales rurales, por eso es interesante. No es porque yo estoy haciendo una política pública directamente por este grupo

⁶⁶ Se resalta el carácter de formal, pues al no haber sido indemnizado económicamente (solo sus antiguos “dueños” con la bonanza del guano, la mayoría continuó trabajando con una remuneración mínima o inexistente en las mismas casas y haciendas.

⁶⁷ Entrevista para el estudio

[afroperuanos], sino porque permitió un avance cualitativo y cuantitativo...”

Sin embargo, al culminar este proceso, se deshacen las cooperativas creadas, y con ello esta primera y única experiencia organizativa comunal rural afroperuana.

Mientras que en el ámbito urbano, las organizaciones políticas no privilegiaron en ningún momento la identidad étnica, ni siquiera en las vinculadas a la izquierda que favorecieron la identidad de clase. Esta es otra singularidad del caso peruano, ya que en otros países como el propio EEUU los sindicatos y otras organizaciones incluían en su seno la presencia de afrodescendientes, visibilizándolos como tales. La intelectualidad y líderes de izquierda peruanos no dieron importancia al factor étnico, quizá por la falta de una academia que se hubiera ocupado del tema, o influenciados por sus propios prejuicios. Un ejemplo sería el caso de José Carlos Mariátegui, quien en sus “Siete Ensayos” tuvo expresiones contra los afrodescendientes que hoy son consideradas como racistas:

“El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie” (Mariátegui, 1928)

Hoy en día, con el avance de la agenda antirracista, difícilmente un académico afirmaría algo similar, pero en aquel momento aún estaban en apogeo las teorías racistas que llevaron a Clemente Palma (en Portocarrero, 1995) a sostener en su tesis de Humanidades en la UNMSM que para el desarrollo del país era necesario el exterminio indígena, la desaparición de la “raza” negra, la expulsión de los chinos y el cruce de criollos con alemanes.

Puede concluirse, que en los inicios del movimiento afroperuano, las teorías venidas de EEUU y centro-américa tuvieron mayor influencia que las

peruanas, especialmente la izquierda. Esto explicaría por qué en su discurso se encuentra con mayor frecuencia un lenguaje de tradición liberal que socialista. Ello no significa que no existan afroperuanos de izquierda, que en realidad son un número significativo, pero no mayoritario como ocurre en el caso indígena, que hasta conceptualmente se vincula a esta corriente.

Una dificultad crucial para el pueblo afroperuano está vinculada a su escasa tradición organizativa comunal⁶⁸ y vínculo con un territorio. A diferencia de los pueblos indígenas, y de otros afrodescendientes de la región, los espacios físicos ocupados por afrodescendientes desde la colonia no han sido considerados como territorios propios, pese a la predominancia de su presencia en áreas rurales costeñas. A nivel formal, esto frena que puedan ser reconocidos como pueblo originario de acuerdo al Convenio OIT 169, mientras que varios grupos afrocolombianos han logrado ser reconocidos por su vínculo al territorio pre-existente a la formación del Estado Colombiano, lo mismo que en el emblemático caso del pueblo afrodescendiente de Saramaca, que ganó una demanda al Estado de Surinam en la CIDH.

Concluida la etapa del velasquismo, y a partir de la década de los ochentas, existen esfuerzos organizativos en la población afrodescendiente orientados a la integración y la diferenciación cultural, los que son más respaldados de acuerdo a Valdivia et al (2007) son los primeros, lo que para ellos explicaría en parte las diferencias en logros y reconocimientos entre indígenas y afroperuanos. Por su parte, Hooker (en Valdivia et al 2007) señala que el mayor avance en la consecución de derechos colectivos por parte de la población indígena estaría asociado a que la sociedad tiende a reconocer más la diferencia cultural que la racial.

⁶⁸ El hecho que hayan sido escasas no significa que no hayan existido, Valdivia (2013) refiere las cofradías, así como los palenques conformados por afrodescendientes que escapaban de la explotación esclavista formando comunidades cercanas a los centros urbanos y haciendas, así como otras formas de resistencia, entre las que destacan la familia extendida como mecanismo de inserción social y laboral, para la compra de la libertad. Es en esta forma organizativa donde aparece como figura central la mujer afroperuana.

Si en el Perú existe racismo, ¿cómo es que en una sociedad racista la diferencia racial puede ser invisible? La respuesta radica en la profunda negación del racismo (Orbegoso, 2003), al punto de no ser percibido.

Esto coloca a las organizaciones afroperuanas en una encrucijada para construir la identidad: Necesitan visibilizar primero el racismo y las diferencias raciales para construir al sujeto político “afroperuano”, pero por ese camino solo logran construir al “negro”, y al hacerlo, indirectamente pueden reforzar el racismo que desean combatir. La otra ruta es construir la identidad con una matriz cultural afroperuana⁶⁹, lo que según Valdivia, Benavides y Torero (2007) se frustra por los problemas de organización descritos.

Esta afirmación es relativa, pues como ellos mismos señalan, se trata de esfuerzos basados en el imaginario vínculo con África que fracasan porque la población peruana afrodescendiente no se siente identificada con esa forma de memoria histórica y cultural. Pero, si se cita otra experiencia como la movilización social generada alrededor del Museo Afroperuano de Zaña⁷⁰, encontramos que sí es posible la construcción de la identidad afroperuana más allá del color de piel⁷¹, a partir de la identificación y revaloración de la historia y de la cultura afroperuana, entendiendo como tal, la cultura que se recrea y reproduce a partir de los primeros afrodescendientes que fueron llevados a las haciendas en dicho territorio, y que luego se mezcla con la cultura andina y costeña. Así, en Zaña se saben afrodescendientes (y afro andinos) aunque solo una minoría tiene rasgos fenotípicos, y el pueblo apoya ahora la reconstrucción de la ruta de la esclavitud impulsada por la Unesco.

⁶⁹ Los elementos culturales que más resaltan desde la propia visión de los afroperuanos se relacionan con la música, el baile, la tradición oral (y las cumananas y décimas) y la religiosidad popular.

⁷⁰ El Museo Afroperuano fue inaugurado el 29 de marzo del 2005, aunque su creación se impulsa desde el año 2002, es decir que de ahí data el trabajo con la población que se involucró en la reconstrucción de los artefactos exhibidos y la adecuación de la casona que lo alberga. Además desde su inauguración tiene un trabajo permanente con la comunidad no solo recogiendo el patrimonio inmaterial, sino desarrollando talleres y en la propia organización del museo.

⁷¹ Fuente: Sitio del Museo Afroperuano de Zaña: www.museoafroperuano.pe

Lo que diferencia la experiencia de Zaña de otras organizaciones es que parte del reconocimiento de la cultura local, explora sus raíces y con ellas ofrece al pueblo no solo una identidad, sino una oportunidad de ser valorados por el país y el mundo precisamente a través de su identidad, su historia y su cultura.

Un caso similar es el de Yapatera, recogido por el propio Valdivia en otra investigación a partir del estudio de Hale, quien señala que en Yapatera “los afroperuanos construyen su identidad a partir de un sentido de pertenencia de carácter idiosincrático y localista”, ellos emplean el término “afro-yapaterano” y no se sienten parte del mismo colectivo que los afroperuanos de otras zonas como Chincha. Además, según Hale (en Valdivia 2013) habrían logrado conciliar la identidad de clase con la étnica, valorando el ya citado proceso de la Reforma Agraria.

Hasta donde se ha podido explorar, esta experiencia no tiene otra réplica en el país, y mientras tanto la coexistencia de discursos racializados y culturalistas debilita aún más el proceso de construcción de identidad.

La tesis de Valdivia (2013) gravita sobre la definición de ciertas características de la construcción afroperuana a las que ha arribado desde sus investigaciones:

- ✓ Dispersión demográfica.
- ✓ Ausencia de vínculos fuertes con la tierra.
- ✓ Centralidad de la “raza” (rasgos fenotípicos, principalmente cabello y color de piel) como elemento identificador.
- ✓ Importancia de las redes familiares.
- ✓ Presencia de rasgos y valores propios pero no exclusivos.

Esta tesis, nuevamente se debe enfrentar a la experiencia del Museo Afroperuano de Zaña, donde se ha logrado trascender la centralidad en la “raza”. En la misma investigación Néstor Valdivia señala que en ciertos sectores del movimiento afroperuano “existe cierta ambivalencia entre la negación y el rechazo a la “raza” como categoría de identificación externa, y

la afirmación de la “raza” como elemento de autoafirmación e identidad – que tendría su base en lo que hemos denominado el “orgullo negro”-. Pero luego para ilustrar este punto cita un documento del Movimiento Negro Francisco Congo del año 1995, mucho antes de la Conferencia de Durban (2001) y de la reunión preparatoria en Santiago de Chile, donde se acuerda el uso del término afrodescendiente para crear al sujeto político producto de la diáspora africana y la trata esclavista transatlántica.

Los líderes entrevistados coinciden en señalar a la Conferencia de Durban como un hito en su auto-identificación, donde inician la construcción de lo afrodescendiente y de lo afroperuano. Oswaldo Bilbao⁷² lo resume de esta manera: “Entramos negros y salimos afrodescendientes”.

Sin embargo, es posible que ambos discursos coexistan en el movimiento afroperuano, y representa una dificultad más para la definición de su identidad. En este punto, Marco Ramírez⁷³ considera que la concientización que desarrolló el Movimiento Negro Francisco Congo no ha sido igualada, por lo que en las bases se maneja más el discurso de lo “negro” que de lo “afrodescendiente”, que no es comprendido por muchos, quienes tienen una visión negativa de África (primitiva, subdesarrollada, salvaje) y por ello prefieren no reconocerse como descendientes de dicho proceso, y tampoco de lo que fue la trata esclavista.

Esta debilidad impide que en el imaginario social de los afroperuanos se construya un “nosotros” como comunidad local o nacional claramente delimitada del resto, especialmente en contextos de extendido mestizaje, donde los elementos culturales afroperuanos no conforman un universo claramente diferenciado del resto de la matriz cultural peruana.

Valdivia, en su persistencia por identificar los aspectos culturales propios del pueblo afroperuano considera que al haber sido un elemento esencial de la cultura criolla, compartida con grupos blancos urbanos pobres, se invisibiliza

⁷² Entrevista a Bilbao para la investigación

⁷³ Entrevista a Ramírez para la investigación

dentro de esta cultura descrita como una “cultura de mediación, basada en un código de comunicación, un estilo de diversión y una moral caracterizada por un individualismo exhibicionista” y un bagaje común conformado por “un tipo de socialización lúdica, música, diversión, comida y habla”, como recogen Valdivia et al (2007) a partir de estudios de Ortega, Panfichi y Montoya.

Sostiene además que muchas de sus costumbres han pasado de ser identificadas como típicamente afroperuanas a integrarse a la cultura popular urbana (“criolla”), perdiendo su exclusividad. A partir de esta constatación presenta como hipótesis que:

“los grupos afroperuanos tienen características culturales vividas como “rasgos” propios, pero que no definen un universo cultural endógeno y autocentrado”, y agrega que “el patrón de la cultura afroperuana (...) [ha seguido el camino] de la apertura y la síntesis intercultural”.

Estas circunstancias afectan la construcción de la identidad al no distinguir claramente el “nosotros” del “otro” y además obstaculizan el reconocimiento externo o exógeno de lo afroperuano, y que constituye parte de la agenda de visibilización que este movimiento levanta.

Pese a ser una dificultad central, se discrepa con Valdivia en definir lo afroperuano a partir de esta problemática, pues está asumiendo esta categoría como étnica o cultural, y no como política, que es lo que se sostiene desde el presente trabajo. Dicha identidad política describe a un sujeto que ha afrontado determinadas vulneraciones y situaciones de exclusión, racismo y discriminación a lo largo de la historia y que hoy le impiden ejercer plenamente sus derechos sociales, económicos, culturales y políticos.

4.4. Construyendo sujetos políticos

En primer lugar, se debe tener en cuenta que en el Perú de la época colonial el Estado estableció un estatus jurídico específico para afrodescendientes e indígenas, subdividiendo incluso a este segundo grupo, generando una nobleza india educada. Podría decirse entonces que hubo tres grupos dentro de lo que es ahora nuestro objeto de análisis: Un primer grupo de nobles indígenas, se halló siempre entre dos mundos, y que fueron denominados “mistis” o mestizos, y que no se consideran a sí mismos indígenas. El segundo grupo sería el de los indígenas andinos y amazónicos, mientras que el tercer grupo, conformado por los afrodescendientes, esclavizados incluso hasta principios de la república.

La república en vez de generar condiciones de igualdad, perpetuó las divisiones pre-existentes, al mantener el sistema de haciendas en la zona andina y la esclavitud de los afroperuanos, precisamente las dos masas que lucharon por la independencia. Luego vinieron experiencias que profundizaron esta inequidad como el impulso de otorgamiento de territorio a europeos, el reemplazo de la mano de obra afroperuana por la asiática, la época del caucho en la amazonía, y en consecuencia de todo ello, la perpetuación de ambos grupos étnicos en labores poco valoradas y remuneradas como la agricultura y la servidumbre, lo que sumado al poco acceso a la educación, a la propiedad y otros derechos como el voto, vulnerabilizó por siglos a estos pueblos.

Es en este contexto de desigualdad que a unos se les denominó “indios” y a otros “negros”, haciendo alusión tanto a rasgos físicos y culturales, como al estatus y a un conjunto de características negativas. De ahí que muchos consideren el uso de dichos términos como insultos.

Siendo que en la formación de las identidades colectivas, intervienen dimensiones afectivas, la connotación despectiva de estos términos interfiere en la construcción de la identidad de estos colectivos, lo cual no implica que exista un conjunto de elementos comunes sobre los cuales construir esa identidad, es decir, un “contenido” o “significado”. El problema radica en el “término” o “significante”.

En la conformación de la identidad política intervienen la distinción amigo /enemigo y el “exterior constitutivo”⁷⁴ que no debe ser entendido como una relación dialéctica entre el “nosotros” y el “ellos” que culminaría en una reconciliación y superación de las contradicciones (ideal del multiculturalismo y del mestizaje); sino como una oposición irreductible que pone de manifiesto la imposibilidad de eliminar el antagonismo, en la medida en que no puede existir un “nosotros” sin “ellos”, una identidad sin diferencia. Como se ha señalado, es en esta oposición nosotros / ellos, que se da en la construcción de toda identidad, en la medida en que toda identidad se construye sobre una diferencia, si se dan las condiciones para ello, es decir, si se percibe al otro como una amenaza para la propia identidad, para la propia existencia.

La identidad se encuentra en el orden simbólico, en el del lenguaje, por lo que sería el resultado de su inserción en los distintos discursos posibles, sometidos estos a diversas interpretaciones de sus cadenas de significantes: las distintas interpretaciones de significantes como libertad e igualdad podrían dar lugar a distintas identidades que entrarían en conflicto. Lo que se destaca es el carácter relacional y discursivo del sujeto, al mismo tiempo que la imposibilidad de una subjetividad estable que fuera portadora de una identidad pre constituida, de carácter totalizador y fundante. Para Mouffe la categoría de “sujeto” siempre ha de remitir a una cierta unidad relativa y contingente de las distintas posiciones de sujeto que estos adoptan en el interior de una estructura discursiva.

Para Oakeshott (en Mouffe, 2007) la identificación con tales reglas formales de la sociedad (o de la res publica) crea una identidad política que no está sustantivamente definida. En la medida en que supone un compromiso de lealtad recíproca en la observancia de las reglas, se establece un vínculo ético entre los ciudadanos, pero no se estipula un bien común general, sino sólo las condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos. Esta

⁷⁴ Este término fue propuesto por Henry Staten, en su libro Wittgenstein y Derrida, para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida, en torno a nociones como “suplemento”, “huella” y “différance”. (Chantal Mouffe, En torno a lo político, 2007)

concepción de la comunidad política, sin embargo, también elude el antagonismo que Chantal Mouffe considera inerradicable de lo político, ya que sólo se plantea desde el “nosotros”. Chantal Mouffe considera que introduciendo el antagonismo podría conducir a una concepción válida para el establecimiento de una ciudadanía democrática radical, entendida como “la identidad política que se crea a través de la identificación con la *res publica*” con lo que “se hace posible un nuevo concepto de ciudadano”.

En esta ciudadanía la identidad política es una entre muchas con las que se articula, permitiendo al sujeto reconocer lealtades específicas. La “comunalidad” de Mouffe, sin entender lo público y lo privado como esferas separadas (pero que seguirán oponiéndose) ofrece un espacio en el que tienen cabida las diversas identidades construidas desde las posiciones de sujeto (de género, clase, etc.) cuyas demandas podrían ser articuladas a través de distintas cadenas de equivalencia democrática.

Para Mouffe los sujetos políticos y las identidades colectivas no son entidades que existan antes del proceso de identificaciones, del tipo que sean, sino su resultado; lo que se condice con lo expresado por nuestros entrevistados. Las relaciones sociales de la colonia produjeron identidades nuevas como “indios” y negros”⁷⁵. Posteriormente, la identidad de “campesino” se construyó durante la Reforma Agraria para deconstruir la del “indio” que a su vez fue construida durante la colonia. De otro lado, la identidad de “negro” fue construida durante la colonia para designar un objeto, un bien plausible de comercialización, para después ser resignificada como una identidad “racial” y cultural de la que se podía sentir orgullo.

Tampoco es verdad que durante el “auge” de lo “campesino” y lo “negro” estas identidades hayan sido uniformes, por el contrario, “campesino” fue empleado también con connotación negativa y como sinónimo de indio, de retraso, de ignorancia; mientras que lo “negro” no logró ser totalmente resignificado ni al interior del colectivo, ni desde los “otros”.

⁷⁵ Quijano, Aníbal (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Quijano señala que estas identidades se combinaron con una distribución racista del trabajo y formas de explotación del capitalismo colonial, a la vez que las expropiaban de sus conocimientos culturales.

El “campesino” y el “nativo” siempre convivieron con las identidades locales y culturales, aunque a decir de Quijano la represión de la colonia condenaría a los indios a una “subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada”, señala que un proceso similar fue el de África, aunque acá se sostiene que la deshumanización de lo “negro” fue mayor que de lo “indio”, esto en primer lugar por el reconocimiento de la “nobleza indígena” y el triunfo de Bartolomé de las Casas en su argumentación sobre el alma, mientras que la iglesia le negó el alma al “negro” y el vocablo aparece en registros de bienes de la colonia junto con muebles, animales, etc. También en la colonia se establecieron categorías respecto al mestizaje del “negro” con categorías como “zambo” o “mulato”, que hasta hoy conviven como categorías identitarias con el “negro”⁷⁶. Ello debido a que las identidades serían siempre “contingentes y precarias, fijadas temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación”⁷⁷.

Entonces, si un proceso iniciado hace más de medio siglo, y con respaldo estatal para el caso de lo “campesino” no fue uniforme, ¿por qué exigirle a un proceso que lleva veinte (indígena) o quince (afrodescendiente) años una mayor uniformidad? Al negar el esencialismo o purismo, no se está negando la identidad, muy por el contrario lo que se hace es adoptar una comprensión integral de las identidades en cuestión, y a través de ello, acercarse a la comprensión de las estrategias de lucha para enfrentar las múltiples formas de subordinación y marginación a la que deben enfrentarse, que es múltiple y compleja como las identidades a construir.

En este estudio se propone que así como la afirmación de la identidad de clase “campesina” se produjo a partir de un proceso político, antes que cultural; la construcción del “indígena” es la de un nuevo sujeto político que aparece recogiendo las identidades culturales, una historia común y

⁷⁶ El Movimiento Negro Francisco Congo intentó abolir lo que consideraba eufemismos de lo “negro” para afirmar dicha identidad, sin embargo estos términos asociados siguen siendo empleados por la sociedad, e incluso por el INEI en la Encuesta Nacional de Hogares.

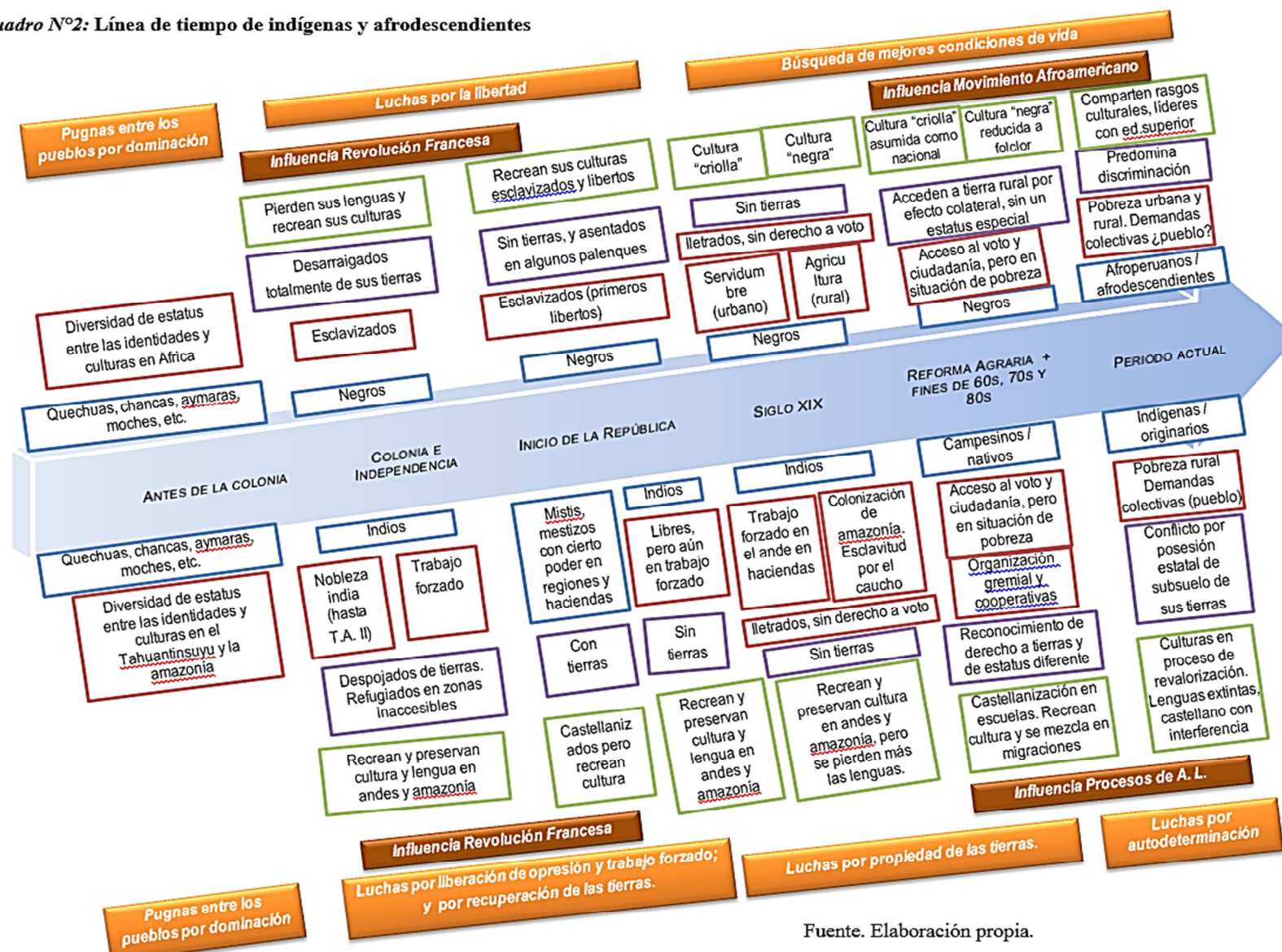
⁷⁷ Mouffe, 2007

demandas que les identifican como colectivo. Si bien la definición de pueblo indígena está dada en el Convenio OIT N° 169, recogiendo los sentires de las organizaciones participantes, también es cierto que nace precisamente para garantizar un conjunto de derechos.

La construcción de la identidad es un proceso consciente, una conducta proyectada, en el sentido de estar determinada por un proyecto que la precede en el tiempo. En este caso la intención es claramente definirse como colectivos con una historia, un origen, una cultura (o rasgos culturales) y problemáticas comunes que estructuran a través de demandas. No es casual que los sujetos “indígena” y “afrodescendiente” (y su derivado nacional “afroperuano”) hayan sido definidos en espacios internacionales de reivindicación de derechos, donde en un contexto de globalización y en el marco de organismos internacionales articulan sus demandas a partir de la construcción de identidades que ya no son solo identidades culturales, sino identidades políticas que les permiten actuar políticamente. Al describir los procesos indígena y afrodescendiente hemos observado algunos puntos comunes y divergentes que observamos en el Cuadro N° 2.

Mientras para los indígenas la centralidad ha estado siempre en la tierra, para los afrodescendientes ha sido medular la mejora de sus condiciones de vida y el reconocimiento de igualdad. También se observa que para el caso de los indígenas los cambios de estatus se produjeron con anterioridad y desde la acción oficial, mientras que para los afrodescendientes, fueron más tardíos.

Cuadro N°2: Línea de tiempo de indígenas y afrodescendientes



Para ilustrar esta última tesis se tomará como ejemplo el caso de la Reforma Agraria y el reconocimiento explícito del derecho a las tierras de “campesinos” y “nativos”. Este proceso favoreció a los afrodescendientes, de manera no intencional por la apertura a sus manifestaciones culturales, la alfabetización y el derecho a voto. Todas políticas generales que supieron aprovechar, incluso sin necesidad de organizarse. Un ejemplo más reciente es el de la propia creación de la CONAPA y del Ministerio de Cultura, que si bien desde el inicio contemplaron la atención a los pueblos indígenas no consideraron a los afroperuanos.

Un segundo elemento es que ambos grupos se nutren en la construcción de estos nuevos sujetos políticos de procesos internacionales, nacidos del rechazo al racismo observado en las luchas por la independencia Africana, de las guerras étnicas en África y los conflictos armados de matices raciales en América Central, y las condiciones de semi-esclavitud indígena en el mundo.

Aunque anteriormente ambos grupos compartieron espacios de lucha, la globalización permitió un mayor intercambio, y con las reglas de juego derivadas de la democracia y de los derechos humanos individuales y colectivos, han dibujado un nuevo escenario frente al cual ambos grupos se reafirman en una identidad étnica (ya no racial, ni de clase) que fue negada por siglos como mecanismo de defensa frente a la discriminación. Con nuevos mecanismos legales a nivel internacional y local, se hace necesario visibilizar a los sujetos discriminados, que a su vez son sujetos de derechos específicos por las condiciones de desigualdad generadas por el proceso histórico sufrido.

Estos nuevos sujetos “indígena” y “afrodescendiente” son los llamados en el contexto actual a desarrollar las batallas políticas que estos grupos vienen persiguiendo hace siglos, porque son las que responden a las oportunidades actuales.

Esto de ninguna manera nos habla de un “oportunismo” o “instrumentalización”, como se acusa a los pueblos que hace 40 años rechazaban el término “indio” y hoy lo abrazan, o como se acusa en EEUU a los afroamericanos beneficiarios de los mecanismos de acción afirmativa. Estos colectivos han pre-existido y fueron despojados de sus identidades primigenias, en algunos casos de pueblos indígenas⁷⁸ han logrado conservarlas, otros pueblos y culturas se extinguieron en el camino, y los afrodescendientes recrearon una cultura que luego fue absorbida en gran parte por lo “criollo”. Aquellas son las identidades étnicas, culturales, o rasgos culturales como les denomina Valdivia, pero los términos “indígena”/ “originario” y “afrodescendiente”/“afroperuano”⁷⁹ corresponden hoy a sujetos políticos con demandas específicas antes que a representantes de una cultura.

⁷⁸ Nótese que lo indígena engloba a una diversidad de pueblos en Perú, América Latina y el mundo.

⁷⁹ Para no abrir otro debate, se consideran términos equivalentes entre sí “indígena” y “originario” derivados de los tratados internacionales ambos, y “afrodescendiente” y “afroperuano” que es la especificidad nacional del primero, y que algunos líderes prefieren para hacer referencia a lo nacional.

CAPÍTULO V: EL CAMINO A LA REPRESENTACIÓN

5.1. El camino de los líderes: Entre la discriminación y la identidad

A partir de las entrevistas realizadas a las congresistas y líderes indígenas y afroperuanos, contrastando con la bibliografía revisada, se encontró en relación a la discriminación y racismo un consenso respecto a la persistencia e influencia negativa de estos fenómenos en la participación de hombres y mujeres indígenas en diversos espacios de poder en lo local, regional y nacional. En un estudio anterior sobre la participación de las congresistas indígenas Hilaria Supa y María Sumire se concluyó que:

“Aunque las congresistas abrieron un espacio para la participación política indígena, esta se encuentra restringida a grupos independientes con ideologías de izquierda, y les es difícil alcanzar un liderazgo interno, con poco apoyo de su bancada para cumplir sus promesas y un liderazgo social debilitado.” (Ríos, C. 2010)

Para el caso afrodescendiente, la participación legislativa se ha dado más bien en partidos liberales, a excepción de Cenaida Uribe, copartidaria de Supa y Sumire, aunque ella no asume ni la identidad ni la agenda afroperuana. En cuanto a la izquierda, Bilbao nos señala en la entrevista que: “la izquierda peruana siempre... nunca tuvo en su agenda la participación de los afrodescendientes”.

La congresista Martha Moyano aseveró en la entrevista para la investigación tener capacidad de persuadir a su bancada para lograr apoyo a sus iniciativas, aunque fracasó en su intento de delegar a Leyla Chihuán (congresista afroperuana de su partido para el periodo 2011-2016) el liderazgo en el tema que ella había asumido. Sin embargo, dos de los entrevistados (Rocío y Marco) reconocen en Chihuán una

mayor apertura al tema en comparación a Tait y Uribe de Perú Posible y Nacionalismo respectivamente, ambos partidos en definición más progresistas que el fujimorismo.

Martha Moyano es la única de las entrevistadas (incluyendo líderes y congresistas) que no refiere un hecho concreto de discriminación, empero señala haber sido discriminada:

“No, no por ser negra, ni mujer, ni porque fuera Martha, sino es por índole política⁸⁰ nada más. Después en tema de racismo han sido muy hipócritas conmigo, o sea lo siento, sé que me tratan como esa que no sabe, es la negrita. (...) Sienten un cierto temor, tratan de minimizar el trabajo y creo que de varios afrodescendientes que están en algunos niveles de liderazgo.”

La negación inicial y el no recordar un hecho concreto, es común en la población afroperuana, la que Benavides, Torero y Valdivia (2006) describen como un *mecanismo de defensa basado en el olvido*. Podemos observar dicho mecanismo, combinado con el de negación en la respuesta de Marco Ramírez con mayor claridad:

“Yo actuaba bastante, era un actor nato, o sea actuaba por cada evento, el día de la madre, el día del padre, día del maestro, fiestas patrias...y siempre, curiosamente, y no me daba cuenta hasta este momento, me hacían actuar de ratero, de malo, del traidor, del...no sé, muchas cosas, una vez de... ¡guau!... me hicieron actuar de “Negro Mama” también, me hicieron actuar de... tonto, de tonto, y no me daba cuenta ¿No?”

En su narrativa se observa en un primer momento que recuerda los papeles negativos “ratero”, “malo” y “traidor”, y al momento de rememorar aflora para su propia sorpresa el recuerdo de haber personificado al “Negro Mama”, que es un

⁸⁰ En el país, quienes defienden los derechos humanos se oponen al partido de Moyano por haberlos violado durante los dos gobiernos de Alberto Fujimori, según se ha probado en juicio. Pero son también las personas ligadas a los derechos humanos quienes trabajan los temas de racismo y discriminación, por lo que Moyano ha sentido el rechazo de este sector como una discriminación ideológica.

personaje del actor cómico Jorge Benavides, donde pintado de negro representa a un hombre afroperuano inculto, deshonesto y tonto, personaje que ha sido condenado⁸¹ por el movimiento afroperuano al que Marco pertenece. Se trata de un hecho que había olvidado inicialmente y que emergió durante la entrevista. El segundo momento es cuando reconoce que en el momento que fue víctima de esta forma de discriminación, él la negaba: “no me daba cuenta”.

Por su parte, los líderes indígenas entrevistados señalan que al interactuar con autoridades o líderes de partidos progresistas, la discriminación se da de manera solapada, frunciendo la nariz, evitando el contacto visual o dando la impresión de estar apurados u ocupados todo el tiempo, Prado destaca que esto cambia un poco cuando se presentan como dirigentes, pero los indígenas de “base” tienen que sufrir esto todo el tiempo, en este punto Huáscar agrega que también se da la discriminación y la envidia entre los indígenas.

De otro lado, recuerdan algunas expresiones racistas de líderes políticos de derecha como Antero Flores Araoz que respecto a la consulta, comparó a las poblaciones indígenas con llamas, la cual es una forma de injuria racista recurrente contra la población andina, que también fue expresada por el padre de la entonces candidata Lourdes Flores Nano que calificó de “auquénido” al también candidato presidencial Alejandro Toledo por su ascendencia andina.

Moyano señala haber presenciado racismo y discriminación entre sus colegas congresistas, indistintamente de la bancada, pero siempre de manera asolapada:

“Las miradas, los gestos, las bromas que hacen cuando uno va a intervenir.

Recuerdan las horas, los colegas dicen, no son las doce⁸², entonces yo les

⁸¹ Tanto este personaje como el de la “Paisana Jacinta” que representa a una mujer andina sucia, tonta, desdentada y floja, fueron denunciados ante las instancias de auto-regulación de los medios de comunicación, consiguiéndose una sanción para los programas y la televisora que los emitía. El fundamento de las demandas es que dichos personajes refuerzan una visión estereotipada y negativa de afroperuanos e indígenas que refuerza los prejuicios, el racismo y la discriminación hacia dichos grupos.

⁸² Entre las expresiones populares racistas peruanas se dice de los afroperuanos que “sólo piensan hasta las doce”, como una forma de resaltar su supuesta incapacidad de raciocinio. Algunos exploran el origen de esta expresión en el trabajo forzado desarrollado en las haciendas como esclavizados, donde hacia el mediodía solían estar exhaustos, sufriendo además de deshidratación.

contesto con una broma parecida, no me molesta, y lo que tenemos que hacer es asumir la actitud de la docencia étnica, en la docencia social, esa es nuestra tarea, por lo menos he tratado de asumir eso enseñarle al otro “oye nadie piensa a estar hasta las doce... hace tiempo hemos dejado de ser animales como así nos consideró la sociedad y la iglesia”, o si no les devuelvo con una buena broma.”

Ella asevera que su carácter le permite evitar que la discriminen o la ofendan, afirmando que le dicen “tú eres brava”, sintiendo orgullo de ser calificada así por los demás congresistas. Este es un mecanismo que también aparece de manera reiterada en el estudio de Benavides, Torero y Valdivia, en que combinan su defensa con bromas, “devolviendo” el improperio, como en el testimonio siguiente:

“Margarita: “En la calle. Te dicen negra. Yo respondo: ‘Sí soy negra. ¿Y tú qué tienes? ¿De qué color es tu pelo? Cuando no tengas nada de negro ahí dime. Cuando no te vistas con nada de negro ahí dime. Porque el negro ¿podrá estar en la basura? ¿Qué encuentras tú más en la basura? [risas] Papeles blancos’ [risas].” (Benavides et al, 2006, pág. 57)

También la ex congresista Hilaria Supa compartió una especial vivencia al interior de su propio partido, en el momento en que fue designada su candidatura el 2006:

“Los otros dirigentes decían que cómo yo siendo una campesina, una indígena, podía aspirar a ser congresista, porque ellos habían estudiado en las universidades, habían sido doctores, que se habían quemado las pestañas, pero una indígena que era una este, este... yo ya no quiero hablar esas palabras con que me insultaban, es doloroso, doloroso... y cómo yo podía pretender este tema de ser congresista. (...) Habían estado en una reunión, y entré a la reunión, entonces justamente habían estado hablando de mí. Entonces cuando estoy escuchando que expresan esas palabras... lo peor que un ser humano pueda escuchar... cuando terminaron, yo les hablé y les dije que yo me llamaba Hilaria Supa Huamán, entonces les dije: “saben que yo soy elegida por el presidente del Partido

Nacionalista, apoyado por su esposa, y si ahora a ustedes les duele, lo siento, pero lo que ustedes han dicho de india, todo eso, pues va a ser congresista, respete”.”

Aunque Supa y Moyano refieren defenderse de los ataques racistas de otros políticos, y Moyano procura restarle importancia, lo cierto es que ambas debieran merecer respeto como personas y como lideresas. El tiempo y el esfuerzo que ambas dedican a defenderse o a educar como señala Moyano, es un desgaste que no tienen que desarrollar otros políticos, y que finalmente supone un obstáculo más que deben sobrellevar para colocar la agenda.

La negación suele ser el mecanismo para evadir la discriminación más empleado en el país. Sin embargo, cuando las personas discriminadas emplean este mecanismo lo que hacen es perpetuar el racismo peruano que, como señalara Portocarrero (1992), es profundamente negado.

El otro mecanismo empleado principalmente por indígenas es el deshacerse de los marcadores étnicos⁸³ que los identifican como tales. Este mecanismo es posible para los indígenas, y no para los afroperuanos por el mestizaje físico existente en Perú, donde las características fenotípicas de los indígenas son compartidas por la mayoría no indígena, mientras que las características afrodescendientes o más propiamente dichas, “negras”, les son exclusivas a este grupo. Esto explica en parte lo señalado por Valdivia (2013) sobre la “racialización” de la identidad afroperuana, y también explica que el mecanismo de evasión de los afroperuanos sea a través del mestizaje o “blanqueamiento” o “mejorar la raza” (Benavides, Torero y Valdivia, 2006, pág.66), que es un discurso común transmitido generacionalmente “para que los hijos no sufran”.

La experiencia de la discriminación es especialmente violenta porque ataca directamente al núcleo del individuo: la identidad que sustenta su personalidad. Al

⁸³ Para La Cruz (2012) según la encuesta desarrollada en su estudio, estos marcadores serían: lengua y forma de hablar, cultura material, costumbres y origen regional/local y aspecto físico que incluye vestimenta.

cuestionar a la persona solo por serlo (no por su conducta o actitudes) se cuestiona precisamente su existencia, no es solamente la autoestima la que resulta afectada, de hecho, no hay estudios que demuestren una relación consistente entre discriminación y autoestima. El mayor daño afectivo y emocional se da en la construcción misma de la identidad, por ello, el esfuerzo de los movimientos de afirmar las identidades para la construcción de los sujetos políticos “indígena” y “afroperuano” es tan complejo.

El caso afroperuano es particular, en ese sentido, ya que mientras en los pueblos indígenas la construcción de la identidad se da en la cotidianeidad de su comunidad, sea como un pueblo particular o como localidad, los afrodescendientes en áreas urbanas no cuentan con ese intercambio diario. La formación de la identidad queda principalmente bajo la responsabilidad de las familias, que como se ha establecido, son una pieza fundamental en la organización de este colectivo desde la colonia. Pero parte de la cotidianeidad en áreas urbanas y mestizas es el ser nombrado “negro” por el “otro” como una forma de señalar lo malo, lo negativo y sufrir a partir de dicha palabra —empleada como insulto— la discriminación. Es por ello que la labor inicialmente emprendida por los movimientos nacionales e internacionales de resignificación de lo “negro”, ya que finalmente el “otro” no reconoce a eso “negro” como algo valioso, sino que a través de ello sigue nombrando a lo subalterno, menospreciándolo directamente o a través de la folclorización y estereotipándolo en determinados roles.

La labor de resignificación con el MNFC fue lo suficientemente sólida como para que exista tolerancia para el uso alternado de ambas identidades⁸⁴, aunque se procura impulsar la identificación como afrodescendiente, la identidad “negra” persiste, no en vano tiene más de 500 años de vigencia y durante el último medio siglo se ha intentado resignificar:

⁸⁴ Incluso algunos líderes mayores como Bilbao, pese a identificarse como afroperuano y sostener el discurso de dicha identidad, emplea indistintamente “negro” o “afroperuano” para referirse a las personas que integran este colectivo.

“obviamente hay un trabajo muy fuerte de convencer a las personas que es un término político y que nos va a ayudar mucho a reivindicar nuestra identidad. Sin embargo, muchos tienen resistencias todavía porque el término afrodescendiente lo relacionan como algo extraño. Una vez le decía a un señor: “usted debe identificarse como afrodescendiente”, y él me decía “yo no tengo nada de afrodescendiente, nada de África, en el África están los caníbales, están los animales, están con Tarzán y tangas (esas cosas), no soy nada de África, nada caníbal.” (...) No es solamente visibilizar lo afroperuano y la diáspora africana, y cómo llegamos acá, sino la importancia que tiene África también, estudiar África.” (Marco Ramírez)

Rocío Muñoz admite que puede emplear indistintamente los términos “negra” y “afroperuana” para definirse a sí misma según el contexto en que se encuentra:

“(...) debo aclarar que yo puedo escribir utilizando la palabra “negra” o “afroperuana” con absoluta indiferencia, o sea, me atrevería a decir que asumo una posición de resistencia estratégica: En algunos momentos me planteo como “negra” y en algunos momentos voy a hablar como “afroperuana”, y estoy hablando de la misma sujeta política. Pero claro, yo le he dado su propia resignificación al término, pero mi riesgo es el siguiente: Yo no sé si cuando yo me menciono desde este podio como “negra”, el “otro” -el sujeto con el cuál yo me tengo que relacionar- está entendiendo lo mismo, si la construcción de esta sujeta que yo digo ser, está siendo entendida en la misma dimensión por el otro sujeto; me corro el riesgo al mencionarme como “negra”. Probablemente cuando mencione “afroperuana” podría ese otro sujeto hacer el esfuerzo de entenderme, o simplemente como no me entiende, asume que esa es mi identidad y ya.”

Por su parte Vila (ONAMIAP) reconoce que esta vuelta a la identidad indígena tras el paréntesis producto del proceso de la reforma agraria que impulsó la identidad “campesina” se debe en gran parte al reconocimiento de derechos que no estaban reconocidos en la legislación peruana, y a la aprobación del Convenio OIT 169, la

Declaración de los Derechos de Pueblos Indígenas y los espacios que surgieron en la ONU y a nivel internacional en general, en donde:

“(...) eso hace que tú dices que el que yo me reconozca como indígena es bueno o es importante, y no es eso que nos han colocado en nuestra mente o en nuestro chip que ser indígena está asociado con lo peyorativo, con lo malo...”

Si bien se ha explorado ya sobre la identidad de manera colectiva, a nivel individual León (2010) precisa que las respuestas a las preguntas de ¿qué somos?, ¿cómo nos vemos? y ¿cómo nos valoramos?, trae consecuencias en la vida cotidiana de la sociedad peruana, incluyendo la forma en que nos vinculamos unos con otros y en la valía que nos asignamos como pueblo. Sobre la identidad indígena, precisa citando a Stefanoni:

“Hoy asistimos a una novedosa recuperación del término “indio” como elemento cohesionador de una identidad nacional y popular amplia, que articula varias memorias: una memoria larga (anticolonial), una memoria intermedia (nacionalista revolucionaria) y una memoria corta (anti neoliberal)” Stefanoni en León, 2010: 93.

En el núcleo de su identidad todo grupo humano tiene una memoria colectiva (León, 2010), a la par que ésta se va construyendo en el discurso, (Mouffe, 1997). Las identidades son por tanto dinámicas, pero al mismo tiempo constituyen un proceso individual que puede ser acompañado, mas no forzado. Para el caso peruano, León (2010) señala que el mayor problema es el concepto del mestizo, que no define su pertenencia, Sonia Montecino (en León 2010) precisa además que el proceso de fusión aún no termina, y que por ello, “asir en un solo concepto el laberíntico movimiento que supone, no es fácil, sobre todo para quienes estamos involucrados en alguno de sus polos”

En ese sentido resulta sumamente complejo impulsar la adopción de una identidad que implica un estigma y el riesgo de ser discriminado, pero al mismo tiempo si no

se le propicia, se cae en la invisibilización de los sujetos de derecho. En Ríos (2012) se encontró a través de sondeos y entrevistas que la mayoría de andinos tiene dificultades para emplear la primera persona en singular al momento de responder sobre la identidad indígena, esquivando la pregunta, a diferencia de las y los amazónicos que inmediatamente refieren a su pueblo y condición indígena, y del caso de Gladis Vila (mujer andina) que lo afirma con claridad.

Algo similar sucede con el prefijo “afro” y África, conforme al testimonio de Marco Ramírez. Ciertamente el origen africano remite al pasado esclavista, y esto es algo con lo que las personas no desean identificarse, no únicamente por lo doloroso de este crimen de la humanidad, sino porque hasta hoy perdura en el discurso y en el imaginario la deshumanización de las personas africanas con la que se justificó su secuestro y esclavización. Al percibir a África como primitiva e incivilizada y a sus pobladores como retrasados o animales, se continúa justificando su condición como de esclavos, es decir, como si la esclavitud les fuera inherente.

Recordando las características del racismo en Perú resumidas por Orbegoso (2003), este es multidireccional, lo que implica que además de la discriminación ya descrita sufrida por afrodescendientes e indígenas, se debe agregar la que ejercen ambos grupos entre sí. Benavides, Torero y Valdivia (2003: pág. 58) lo resumen de esta manera:

“...el racismo y la discriminación que los negros hacen contra los serranos y personas de origen indígena. Este problema revela el conflicto, el tradicional enfrentamiento o en todo caso la “distancia” social que ha habido entre esos dos tipos de grupos étnicos.

Esta suerte de “rivalidad” es un rezago o herencia del pasado que convive junto con una tendencia más “integracionista” producto de la convivencia multicultural presente en el desarrollo de los asentamientos urbanos populares en las ciudades más importantes...”

Existe entre los andinos⁸⁵ una suerte de creencia o leyenda que da cuenta que los negros o afroperuanos siempre les han traicionado, remitiéndose al tiempo de la colonia para demostrarlo. El relato varía entre unos y otros, pero coinciden en referir un momento en que planificaban un ataque a los españoles, en el que los negros esclavizados tenían algunas tareas que cumplir por su cercanía a las casas y a las armas, y que finalmente no cumplieron, fracasando por ello dicho intento. Luego, en el tiempo contemporáneo, les acusan de “acomodarse” con el gobierno en el ex INDEPA, rompiendo las alianzas, y más recientemente de haber buscado el perdón histórico mientras ellos sufrían las consecuencias de los conflictos sociales en Bagua para lavarle la cara al gobierno frente al CERD.

Pero no solo es entre andinos e indígenas, sino también hay cierto recelo entre amazónicos y andinos, especialmente de los primeros a los últimos que se han expandido hacia sus territorios, por lo que les denominan “colonos” o “mestizos” en zonas como ceja de selva y centros poblados urbanizados en la amazonía. Los “mestizos” a su vez, suelen menospreciar a los indígenas, y excepcionalmente logran una convivencia armónica.

Líderes indígenas y afroperuanos suelen compartir espacios donde ambos son convocados por el estado y organismos internacionales para tratar la problemática de la discriminación y políticas públicas para ambos grupos. Pese a ello, no han existido esfuerzos propios por crear este tipo de espacios, excepto experiencias cortas y concretas como la Mesa contra el Racismo de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, y la Mesa contra la discriminación de la misma institución.

5.2. El Factor Género

Al momento de recabar la primera información del proyecto de investigación y delimitar la muestra se observó la predominancia de mujeres congresistas que se

⁸⁵ Sondeos y entrevista a expertos andinos en: Ríos, Candelaria (2012)

identifican como indígenas y afroperuanas por sobre los varones. (Ver Tabla N° 1 en el Capítulo I). Este elemento da pistas que algo relacionado con el género viene sucediendo en la participación y representación política de ambos grupos.

Las relaciones de género son relaciones interpersonales sometidas a normas específicas en cada cultura (lo que las hace dinámicas), que son conformadas y vividas de distinta manera por hombres y mujeres. Como en toda relación social, existe la posibilidad de que uno de los actores se subordine al otro. En el caso de las poblaciones indígenas las relaciones de género se basan por un lado en el comportamiento culturalmente adecuado identificado para cada sexo, pero también en la apropiación de comportamientos de las sociedades llamadas hegemónicas. (Escudero, 2013)

En muchas sociedades indígenas, la diferencia entre los géneros es muy marcada por la vestimenta, los roles, habilidades, y las tareas definidas como femeninas o masculinas. Asimismo, la identidad femenina está fuertemente vinculada a la relación con la tierra y la fertilidad, así como con habilidades y espacios específicos considerados femeninos o, dicho de otra manera, espacios de poder femenino específico, que fueron, muy valorados por las sociedades indígenas en general, pero que actualmente tienden a sufrir una creciente desvalorización.

En las entrevistas, el tema surgió primero a partir de testimonios de discriminación interseccional hacia las mujeres de estos colectivos. Antolín Huáscar de la CNA refiere al consultársele sobre la discriminación en acceso a cargos:

“más que todo las hermanas provincianas, por ejemplo para un trabajo o un puesto que hay un concurso, invitan a la más bonita⁸⁶, que tiene buena pinta, buena ropa (...) entonces siempre se chantajea y todavía no vamos a terminar hablando hasta de chantaje sexual, eso para mí es abuso, condicionamiento...”

⁸⁶ La concepción de belleza ajustada a patrones de la cultura hegemónica (“buena ropa”) es un ejemplo de la interseccionalidad de género y etnia que afecta a mujeres indígenas, y también afroperuanas. A un varón no se le juzga por la belleza, y a una mujer no indígena suele calificarse por los rasgos y no necesariamente por marcadores étnicos como la ropa.

Aunque esta situación de vulneración no fue resaltada de manera espontánea por los demás líderes varones entrevistados, ellas destacan que al interior de las organizaciones y en las comunidades subsiste el machismo y es difícil ser reconocidas dentro de sus propias organizaciones, delegándoseles siempre tareas y temas que tienen que ver con las funciones de género de cuidado que van desde las agendas de salud hasta responsabilizarse por los almuerzos en las reuniones.

Las mujeres entrevistadas expresaron también la doble y triple discriminación a la que se exponen, tanto al interior de las organizaciones, como al dialogar o negociar con autoridades o empresas, éstas tienden a considerar aún menos la palabra de una mujer indígena, especialmente cuando emplea su vestimenta originaria, según nos relata Gladis Vila de ONAMIAP:

“Cuando sales de tu comunidad es otro tipo de discriminación, porque no pronuncias el castellano o no te vistes “bien” como la otra cultura, o actitudes, características, ahí te “cholean” como se dice... En los espacios políticos se expresan mucho más, tú sabes que tenemos una cuota de participación que es del 15%, pero eso en el área andina nunca se ha tomado en cuenta porque dicen [Vila imita el tono despectivo que usan]: ¿quién es indio aquí?, ¿quién es indígena? Para los partidos políticos los pueblos indígenas no existimos, y como tal para ellos lo indígena está asociado solo al idioma, entonces con una sola participación de una mujer y puesta en el último puesto(...) y esa mujer tiene que ser joven para que cumpla con las tres cuotas juntas y en el último lugar donde no va a salir porque es accesitaria (...) Eso pasa también por la desvaloración y desconocimiento de los pueblos indígenas hacia nuestro sector (...) y limitados conocimientos para la negociación”.

Rocío Muñoz por su parte señalaba que en un momento de su militancia, notó que siempre era relegada a labores secundarias y de apoyo “tomar nota, llevar los papeles, etc.” y por entonces se conecta con el feminismo a través del Movimiento Amplio de Mujeres, lo que le permitió comprender cómo es que ambas identidades interactúan y que la discriminación sexual está presente también en diversos espacios de militancia.

La vivencia de discriminación de género, aparece siempre entrelazada con el racismo del que las lideresas son víctimas, por ello se toma como referencia el concepto de interseccionalidad introducido por Kimberlé Crenshaw en el debate sobre el racismo. Crenshaw (1995) sostiene que el racismo no tiene los mismos efectos sobre los hombres que sobre las mujeres negras, y tampoco éstas vivían las consecuencias del sexismo de la misma manera que las mujeres blancas. Este concepto permite tomar distancia del eurocentrismo y legado colonial que persisten en la teoría y práctica feminista hegemónica, que en el país ha tenido reiterados desencuentros con las mujeres indígenas al querer imponer su cosmovisión occidentalizada.

La interseccionalidad no se trata de una suma de desigualdades (contrario al concepto de discriminaciones acumuladas), sino que cada una de estas se interseccionan de forma diferente en cada situación personal y grupo social mostrando estructuras de poder existentes en el seno de la sociedad. A medida que ha evolucionado este concepto, ha permitido analizar cómo distintos sistemas de poder se articulan simultáneamente para llevar a cabo su proyecto de dominación.

A partir de la teoría de la interseccionalidad y la colonialidad del poder de Quijano, surge también el concepto de colonialidad de género, que ubica la invención de la forma actual del género como parte del occidentalismo y como instrumento de opresión entre mujeres occidentales y no occidentales, así como un instrumento de poder de los hombres racializados en América Latina. Rita Segato (2010)

señala que “existió una jerarquía en el mundo de la aldea, un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, también existía una diferencia, que ahora se ve amenazada por la injerencia y colonización por el espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expelle la diferencia a una posición marginal, problemática.”

Crenshaw diferencia entre la interseccionalidad estructural en relación a las consecuencias de la intersección de varias desigualdades en la vida, y la interseccionalidad política que afecta a la forma en que se contemplan estas desigualdades y cómo se abordan. Así, denuncia que las estrategias antirracistas del gobierno americano estaban diseñadas considerando sólo a los hombres negros como categoría general y desconsiderando la perspectiva de las mujeres.

Sobre este tema específico de la participación política de la mujer indígena, Gladis Vila nos compartió que:

“El ser mujer indígena es mucho más difícil porque en tu propia familia tienes ese tema de diferencia (...) en el caso de las amazónicas hay un tema de matrimonio a temprana edad (...) Las mujeres tenemos muy poca oportunidad de participar en asambleas, aunque eso de alguna medida en los últimos años está cambiando, ahora podemos encontrar presidentas comunales mujeres, jefas de comunidad mujeres, pero aún es muy limitado, si sales a un tema de participación política, el que decide muchas veces es el esposo quien decide si va a ser candidata, porque ya no hay cupo para el esposo (...) El Congreso y las diferentes estructuras del Estado sentimos que el 99% está integrado por hombres blancos occidentales, un 1% será cubierto por representantes de pueblos indígenas y otros sectores “menos favorecidos” como nos dicen. Pero sabemos que a pesar de esta limitada participación, ha sido posible que las hermanas lleguen a este espacio. Pero también haciendo un balance, vemos que tienen muchas limitaciones, porque a veces es fácil llegar, pero una vez que llegas ahí, cuáles son tus funciones, tu rol, qué es lo que tienes que hacer... entonces han sido

también materia de burla, porque la estructura, las funciones, todo está pensado solamente para los académicos... pero también podemos hacer un balance que las hermanas han sabido ser muy valientes de enfrentar y colocar la agenda indígena, aunque ahora a Claudia [Coari] no la vemos mucho...

El liderazgo público de las mujeres en las organizaciones indígenas es bastante reciente. Si bien en las comunidades han existido diversas formas en que las mujeres han asumido el liderazgo. Las organizaciones al constituirse siguiendo el modelo de la cultura peruana hegemónica han privilegiado el liderazgo único en vez de la tradicional diarquía andina, y a la vez han privilegiado al varón, que por el acceso a la educación y trabajos fuera del campo estaba más cercano a sus interlocutores varones de la ciudad.

Como se mencionó, durante la persecución a Alberto Pizango, Daysi Zapata asumió el liderazgo de AIDSEP, constituyéndose en la primera mujer en presidir una organización indígena nacional peruana de impacto político⁸⁷, sucediéndole luego Gladis Vila al fundar ONAMIAP el año 2010 con las mujeres que fueron beneficiarias de la ONG Chirapaq y que formaban el Foro Permanente de Mujeres Indígenas, y el 2011 fue elegida Yeni Ugarte como presidenta de la CCP.

Rita Segato sostiene que ancestralmente las tareas de deliberación, negociación y pelea con otras aldeas y pueblos eran tareas de hombres, y que por ello, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron eran parte de ese rol, lo que en la actualidad corresponde a las luchas por recursos y derechos. Ello habría transformado la posición masculina ancestral en un papel relacional con los poderes traídos por la colonización, que reconocía en ellos (y solo en ellos) a sus

⁸⁷ En sentido estricto, podría haberse citado a Tarcila Rivera, de la ONG Chirapaq, o a cualquiera de las dirigentes del Foro Permanente de Mujeres Indígenas beneficiarias de dicha institución, o bien a Lourdes Huanca, presidenta de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú – FEMUCARINAP, creada a fines del 2006. Sin embargo, ni Chirapaq ni Femucarinap han tenido un impacto o una disputa política similar a las organizaciones que conforman actualmente el Pacto de Unidad de organizaciones indígenas, sino que tienen una actividad más hacia adentro y para sus beneficiarias. En el proceso amazónico, la primera dirigente electa fue Teresita Antazú.

interlocutores. Se debe precisar frente a la tesis de Segato, que en muchas comunidades andinas existía la diarquía o liderazgo compartido por varón y mujer, del mismo modo que en varias culturas y comunidades amazónicas la deliberación era compartida con la comunidad, siendo el varón el encargado de desarrollar el diálogo, pero que en tiempos de guerra, muchas veces eran más bien las mujeres quienes finalmente negociaban la paz, por el respeto a la vida de las mujeres que se tiene en dichas culturas.

Arlette Gautier sostiene que este cambio fue deliberado y funcional a los intereses de la colonización, así “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (En Segato, 2010). Al mismo tiempo, los espacios de poder de las mujeres, asociados a tareas rituales, espirituales, productivas y reproductivas son desgarrados en el proceso de encapsulamiento de lo doméstico como “vida privada” rompiendo las alianzas políticas de las mujeres.

Estas transformaciones en las relaciones de género en el mundo indígena, pero también en el afrodescendiente propiciaron que los varones estuvieran más expuestos al mestizaje cultural, mientras que las mujeres encargadas de la crianza seguían reproduciendo sus culturas originarias. Así lo entiende la congresista Hilaria Supa, quien en la entrevista desarrollada argumenta que esto también explica que la mayor presencia de indígenas congresistas que asumen su identidad sin renunciar a marcadores étnicos como la vestimenta, sean mujeres:

“Las mujeres son las que siempre en la historia han guardado su idioma y la cultura. La mujer siempre ha dado esa enseñanza, ha asumido el rol de enseñanza, el rol del trabajo.” (Entrevista a Hilaria Supa)

En el caso de las mujeres afrodescendientes, al ser traídas y esclavizadas, fueron incorporadas violentamente a las relaciones de género de la colonia, designándoles labores domésticas, pero sobre todo ejerciendo un control sobre su

cuerpo, sexualidad y reproducción de manera violenta (Rocío Muñoz, 2014). Una diferencia respecto de las mujeres indígenas es que no estuvieron conminadas exclusivamente al espacio privado, sino que también se desempeñaron como vendedoras, jornaleras, e incluso como trabajadoras sexuales,⁸⁸ empleando parte de sus ganancias para comprar su libertad y la de sus familias. Sin embargo, para el caso de las congresistas afroperuanas, Muñoz resalta que:

“Pero en el caso, de lo afro, ahí lo que yo creo que si bien es cierto, la mayoría han sido mujeres, yo creo que tiene que ver con las estrategias que algunos políticos han tenido para la captación de votos, porque estas mujeres afro, son mujeres exitosas, que no vienen del movimiento..., son mujeres exitosas porque son deportistas.”

En estos casos, los roles de género (así como la propia identidad étnica) pierden protagonismo frente al modelo de éxito. Sin embargo, el caso de Moyano es distinto, y más ligado a los roles del cuidado asignados a las mujeres, a partir de su vínculo con organizaciones sociales de base, y sus estudios de enfermería.

Se ha mencionado que entre las estrategias de afronte a la discriminación racial, los afroperuanos han empleado el mestizaje para “mejorar la raza”, y de acuerdo a Muñoz (2014), esta idea sería transmitida por las mujeres principalmente, lo que termina de configurar el rol de la mujer afroperuana en las estrategias de lucha de esta población. Finalmente, recordando lo apuntado por Valdivia respecto a la importancia de la familia en las organizaciones afroperuanas, y que las familias son el principal espacio en que se desenvuelven las mujeres, se puede concluir que pese a la opresión y discriminación vivida, las mujeres afroperuanas han tenido espacios subalternos de poder hasta el día de hoy.

Las mujeres afroperuanas han participado en espacios sociales como los comedores populares y el vaso de leche, que compartían con mujeres indígenas

⁸⁸ Muñoz señala también el problema de la hipersexualización de la mujer afroperuana producto especialmente del constante abuso sexual del que fueron víctimas durante la etapa esclavista. Esta percepción se traduce luego en los constantes insultos racistas y sexistas hacia las afroperuanas.

migrantes; sin embargo este espacio no es de decisiones políticas, y es objeto de discriminación racial, de género y de clase.⁸⁹ Lo mismo puede señalarse respecto a los espacios de poder de las mujeres indígenas en sus comunidades y la ciudad.

El enfoque interseccional nos ayuda a entender la paradoja de que siendo las más discriminadas, las mujeres indígenas y afroperuanas sean las que más han logrado ocupar espacios de representación legislativa asumiendo su identidad étnica. No son dos veces víctimas de discriminación en un sentido aritmético, sino que esta se presenta para ellas de manera especial y diferenciada que a los varones. Ello les ha permitido desarrollar estrategias diferenciadas de afronte a la discriminación y de fortalecimiento de la identidad étnica, del legado cultural y el desarrollo de espacios de poder propios y subalternos, donde la intromisión de la cultura hegemónica llegó de manera tardía con las corrientes feministas, que en cambio construyeron el camino para que puedan acceder a los espacios de poder reservados para los varones, que sus compañeros indígenas y afroperuanos venían disputando empleando estrategias de “blanqueamiento” .

A ello se suman dos circunstancias, la primera es que ellas inician la disputa por el poder político público cuando ya era posible hacerlo desde sus identidades; y la segunda es que producto de lo que describimos como colonialidad de género, tuvieron menos oportunidades de desmarcarse étnicamente que los varones, porque su permanencia en sus identidades es parte del sistema de dominación que las subyuga.

También se podría argumentar que las leyes de cuotas para mujeres han forzado a los partidos a buscar lideresas para completar sus listas, y que en dicha búsqueda de mujeres que además aporten al partido con votos, se han encontrado con las indígenas y afroperuanas, sin necesariamente querer promover la representación étnica. Especialmente en el caso de las afroperuanas, parece ser más su condición de “éxito” alcanzado por el deporte lo que motivó su

⁸⁹ Esto incluso por las mismas ONG feministas que no las incluyen en sus agendas, más que como población objeto de intervención de manera vertical.

incorporación en las listas. Las tres congresistas afroperuanas voleibolistas son además quienes han tenido mayor dificultad en adoptar la identidad y la agenda afroperuana, quizá porque la discriminación no ha sido conscientemente parte de su experiencia, o porque no les es funcional. Mientras que Moyano, de una experiencia vinculada más al cuidado, igual que las indígenas ha sido más permeable a la problemática del racismo y la agenda afroperuana.

5.3. Mitos y realidad de la representación

Se ha señalado que desde el multiculturalismo la propuesta para lograr una representación de lo que entienden como minorías son las cuotas electorales. La mayoría de líderes indígenas entrevistados piensan en un sistema de cuotas mediante reserva de escaños al estilo de Colombia, pero respetando las formas de elecciones de los pueblos, como en Oaxaca en México. Consideran que de esa forma se garantizaría que defiendan la agenda pues luego tendrían que rendir cuentas a su comunidad, evitando que los partidos “capten” personas que pudiendo ser indígenas no se identifiquen como tales, ni con el movimiento o su agenda, o que simplemente los agreguen para “rellenar” la lista en puestos accesitarios. Solamente Marco Ramírez del lado afroperuano mencionó la necesidad de cuotas con reserva de escaños como lo prevé la Constitución Colombiana para los afrodescendientes.

Actualmente, en el país existen cuotas electorales para mujeres y jóvenes. El Jurado Nacional de Elecciones detectó que existe la tendencia a ubicar a las mujeres en los lugares donde tienen menos posibilidades de ser electas, especialmente en las elecciones municipales y regionales. Al respecto, Medina (2010) señala que esto se debería a “que existen resistencias culturales y de orden machista.” En cuanto a las políticas afirmativas para jóvenes, el impacto fue

diferencial dependiendo del tipo de elección, además evidenció igualmente una mala ubicación de los jóvenes en las listas.

Al indagar entre los entrevistados sobre la viabilidad de un sistema de cuotas con la legislación y sistema electoral actual, el consenso inicial disminuye, ya que hay varios temas irresueltos como la coexistencia de varios pueblos en un mismo distrito electoral, el reconocimiento al derecho consuetudinario, las particularidades de los pueblos amazónicos y andinos, el reconocimiento a dichos pueblos y a las organizaciones locales y nacionales, etc. Es así que en un anterior estudio sobre el tema se concluyó que era necesario desarrollar de manera paralela o previamente:

- ✓ Fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas, sus miembros y sus bases, especialmente en los extremos de identidad, herramientas para enfrentar la discriminación, formación política y estrategias de negociación.
- ✓ Sensibilización y reflexión en los demás actores/as políticos/as con quienes deben interactuar las dirigencias indígenas.
- ✓ Generación de mesas de trabajo específicas para generar políticas, normas y prácticas que impulsen la participación política indígena en los diversos niveles de gobierno y poderes estatales.

Cambiar solamente el mecanismo formal sin generar condiciones para una representatividad real, no traería el resultado esperado, ya que las experiencias de cuotas en la región han tenido éxito en tanto se ha producido una movilización permanente de los movimientos y una apertura de los partidos.

Sin embargo, resulta demasiado aleatoria la estrategia actual de buscar persuadir de sus agendas a quienes resultan electos y que desde los movimientos consideran que integran sus colectivos dadas sus características físicas y culturales. Existe conciencia entre los líderes entrevistados que se necesita

construir otras estrategias que permitan viabilizar la representación deseada para el logro de sus objetivos como sujetos políticos.

5.3.1. Desde los representados

Se explorará en este acápite tanto los orígenes, motivaciones y demandas de los líderes de las organizaciones indígenas y afroperuanas, para desde allí aproximarnos a lo que esperan de sus representantes y su forma de relacionarse con ellas.

Sobre el inicio de los dirigentes en su labor, se pueden apreciar tres vertientes: En el caso de los líderes amazónicos, vienen de organizaciones que agrupan a varios pueblos vecinos, así, primero son elegidos/as por su comunidad (los yines en el caso de Daysi Zapata), luego por la organización regional (ORPIAN, siguiendo con Zapata) y finalmente en la organización nacional (AIDSEP para el caso de ORPIAN y Daysi Zapata). En el caso de los andinos, el proceso está más ligado a lo que fue la reforma agraria, Huáscar nos cuenta al respecto:

“Mi padre que en paz descansa, fue el primer presidente de la comunidad campesina [en Cusco] cuando se hizo la Reforma Agraria en 1969, entonces ha habido una ley del Gobierno de Velasco Alvarado de que se formalizaron las comunidades campesinas existentes, y las tierras fueron entregadas a las comunidades y en esos lugares había que conformar cooperativas (...) y allí eligen a mi papá como presidente, en pleno proceso de la Reforma Agraria (...) me acuerdo de ese trajín, yo veía, y luego vino el golpe de Bermúdez y empezaron las peleas por las parcelas, luego asume nuevamente mi papá, y yo ya era grandecito y yo aprendía todo lo que hablaban, yo quería opinar pero no me dejaban porque “los niños no hablaban” (...) en los años noventa ya asumo una responsabilidad, asumía también el deporte, pero asumía también responsabilidad de un comité que veíamos obras, del agua, camino, y asumí y empecé a gestionar con

permiso del Presidente de la Comunidad, y aparecía FONCODES... pasaron dos años, y en 1993 asumo la presidencia de la comunidad...”

El caso de los líderes afrodescendientes es totalmente diferente, ya que si bien hay en común una aproximación familiar al movimiento, este nace del debate académico con AJUNEP. El referente común para la primera generación de líderes (contemporáneos a Antolín Huáscar o Daysi Zapata por seguir con el ejemplo) es sin duda el Movimiento Nacional Francisco Congo, que logró generar algunos nuevos liderazgos (sobre todo locales) a partir del trabajo con bases. Para las nuevas generaciones también han sido vínculos familiares y excepcionalmente los académicos los que han permitido su inserción al movimiento:

“Vengo de una familia donde se inculcó el tema afro, mi padre tiene veinte años trabajando el tema afroperuano, más de veinte años ¿No? Y desde muy chico, me metía básicamente en el tema por las películas, tenía trece, catorce, quince años y ponía películas de los afroamericanos, de historias de los Kukus Klan, Black Panthers, todo ello.” (Marco Ramírez, entrevista para el estudio)

Un punto fundamental de coincidencia entre los entrevistados, y que es fruto de un proceso largo de debates internos, es el conocimiento de las propias agendas indígena y afroperuana, centradas para el caso indígena en territorio, derecho consuetudinario, conflictos socio-ambientales, seguridad alimentaria, reforma constitucional, trabajo internacional y replantear la “ley de consulta” ajustándola a lo establecido por el Convenio OIT N° 169; y para el caso afrodescendiente el tema de la educación⁹⁰, identidad/visibilización no discriminación y políticas públicas específicas.

Por el lado indígena, Huáscar resalta que estos temas ha estado siempre el de la tierra desde las luchas campesinas. Gladis Vila agrega a estos temas, el educativo, *“actualmente estamos participando en un espacio impulsado por el*

⁹⁰ Valdivia (2013) resalta que el pedido de incorporación del tema afroperuano al currículo, así como la visibilización y el reconocimiento al aporte son agendas planteadas por el MNFC.

Ministerio de Educación, la importancia radica en preservar nuestro idioma, y a través de él nuestra cultura”, señaló en un evento público organizado por el mencionado Ministerio. Mientras que Antolín Huáscar y Magdiel Carrión destacan en la agenda la criminalización de la protesta social como una agenda no propiamente indígena, pero que demanda la atención y acción de las organizaciones nacionales:

“sería largo narrar todo [experiencias propias y compartidas de criminalización⁹¹], pero ¿cuál es el fundamento?: El gobierno es el que implementa las normas para criminalizar, ha sacado un montón de normas (...) basado en el poder económico para perseguir, criminalizar y matar”.

En líneas generales, Carrión y Vila (que no provienen del proceso de la Reforma Agraria) muestran un conocimiento más profundo de la legislación nacional e internacional de derechos de los pueblos indígenas, incluso con conocimiento de jurisprudencia.

Del lado afrodescendiente, el énfasis en la educación es constante:

“A todo eso entonces van avanzando un grupo de personas que van a empujar la agenda de la persona afroperuana, (...) y de esta manera se podría desarrollar en el tema de educación, lo que queremos es que estemos en la currícula en educación” Oswaldo Bilbao.

“Yo creo que una de las piezas fundamentales es la educación, yo creo que el hecho de visibilizar los héroes, los aportes de los afrodescendientes en la currícula oficial escolar” Marco Ramírez.

También el tema de la discriminación estructural y la invisibilización es recurrente en el discurso, aunque Bilbao hace una crítica sobre la forma en que se entiende la agenda señalando que:

“Los últimos diez a quince años se ha trabajado con las agendas particulares de una mirada, o sea yo hago mis procesos para mí, para

⁹¹ Testimonios recogidos de Ríos, Candelaria (2012)

cumplir mis metas de proyecto sin dejar algo más entendible desde la población, entonces los líderes son funcionales de alguna organización diferente entonces estos últimos años se ha roto con ellos.” (Oswaldo Bilbao)

Rocío Muñoz va más allá en la autocrítica y señala que:

“No me queda tan claro si para todos y para todas la agenda de este sujeto político está claramente entendida. (...)Yo no creo que para todo el mundo -todo el mundo afro- exista plena conciencia que la situación de pobreza que viven es un tema de discriminación y exclusión estructural. (...)Yo creo que no hay conciencia de ese contexto que vivimos, y esa ausencia de conciencia no permite que la gente tenga claridad de qué busca este sujeto afroperuano.”

La mayoría de entrevistados coinciden en reconocer dos momentos de participación indígena y afroperuana parlamentaria, el primero cuando se abre la posibilidad de la participación de personas iletradas, pero en ese momento no había una identidad ni una agenda consensuada, y el segundo momento es claramente identificado con la elección de Paulina Arpasi (primera congresista aymara) y Martha Moyano y José Luis Risco⁹². Para Daysi Zapata *“más antes ha habido, pero no se han identificado como indígenas, se sentían más adinerados o ‘patronal’”*, destacando además el año 2011 y la elección del primer indígena amazónico: Eduardo Nayap.

Consideran que el accionar de indígenas y afroperuanos que han pasado por el parlamento es limitado ya que están “solos” y no siempre conocen bien el conjunto de la agenda del colectivo. Del lado indígena, atribuyen el desconocimiento en especial a Arpasi y la actual congresista Coari, mientras que los afroperuanos a las tres congresistas ex voleibolistas Chihuán, Tait y Uribe:

⁹² Moyano y Risco por diversas circunstancias han sido más visibles o mediáticos.

“Las congresistas actuales no se identifican con nada, ni como negra ni como partido, hay un cuestionamiento, con todo respeto que se merecen las damas pero falta accionar como políticas y también con conocimiento de la realidad nacional, ellas han llegado como voleibolistas, como deportistas, con todo respeto, con todos los lauros. Pero esto es uno de los grandes problemas del Perú, tenemos cada congresista representante que ni sabe porque está sentado ahí” (Oswaldo Bilbao)

“podemos hacer un balance de que las Hermanas han sido muy valientes de enfrentará y de colocar en la agenda al indígena en estas edades, aunque ahora no lo vemos mucho pero Paulina Arpasi convocó mucho y que fue la primera mujer y de ahí se debilitó, pero en el segundo periodo Juana Huancahuari y María Sumire, Hilaria había habido un proceso muy importante de civilización de las inequidades, visibilizar la discriminación de la agenda, propia de las agendas de los mujeres que en cinco años sentimos que hubo mucho más apoyo” (Gladis Vila)

Respecto a Eduardo Nayap y a José Luis Risco consideran que tienen poca capacidad de negociación hacia adentro y fuera de sus bancadas. En cambio, hay un reconocimiento respecto a la labor y los logros de Hilaria Supa, María Sumire, así como de Martha Moyano, inclusive pese a las discrepancias ideológicas y partidarias. Como señala Marco Ramírez en la entrevista:

“...yo tengo que reconocer que la persona que ha puesto el tema en el congreso y ha visibilizado mucho más nuestra realidad es Martha Moyano, de hecho” y luego agrega: “Yo creo que Martha Moyano al menos, no viene del proceso afrodescendiente obviamente, pero ya adentro como congresista conoció el tema y pudo hacer cosas.” (Marco Ramírez)

También existe la percepción que los congresistas de ambos pueblos del periodo 2011 - 2016 son menos visibles que sus predecesores. Para Jorge Prado la mayor presencia en número en el congreso anterior fue producto de la casualidad, no el

resultado de una decisión de los indígenas de participar, ya que la presencia indígena no responde a una normatividad que les dé un espacio con legitimidad. Coincide con él Marco Ramírez para el caso afroperuano. Y, ciertamente, al no existir un mecanismo de cuotas para grupos étnicos en el congreso, ni un partido al estilo de Pachacutik en Ecuador que movilice a estas poblaciones, la presencia indígena y afroperuana se debe en parte a los logros sociales de algunos, la fama de otros, y su alianza con agrupaciones que obtuvieron una votación importante.

El tema de la autoidentificación de los congresistas también es observado por los líderes. Antolín Huáscar critica a algunas congresistas que pese a ser también indígenas no lo asumen como el caso de las “congresistas cocaleras” del periodo pasado Nancy Obregón y Elsa Malpartida:

“imagínate son indígenas de la selva, pero nunca se acercaron por ejemplo a AIDSEP o a la CONAAP, siempre aparte como “cocaleras” (...) ahora hay un único representante amazónico, pero está solo el hombre (...) para mí si juntáramos a todos los provincianos, son pues indígenas, haríamos patria adentro, pero no se puede hacer”

En la misma línea se cita a Oswaldo Bilbao:

“creo que tenemos un problema de representación al interior de los partidos porque no se identifican, porque a mí no me van a decir por ejemplo que el congresista de Huancavelica qué cosa es, él no se asume como indígena, igualmente el de Ayacucho, el de Cusco, nadie se identifica con su grupo.” Y sobre los afrodescendientes puntualiza: “Las congresistas actuales no se identifican con nada, ni como negra ni como partido, hay un cuestionamiento, con todo respeto que se merecen las damas pero les falta accionar como políticas y también conocimiento de la realidad nacional...”

Lo que se repite con Marco Ramírez:

“hay unas [congresistas] que no creen que exista racismo, y le preguntamos a una, ¿puedo decir el nombre? Cenaida Uribe. Le preguntamos una vez y

dice que no, que nunca había sentido racismo, de que ella cree que somos unos resentidos sociales” Luego agrega: “Pero yo creo que Cecilia Tait tiene un plus porque ella dice que es negra, se siente negra. Pero, sin embargo, es muy curioso, porque ella todavía no asume la agenda negra.”

No hay un consenso entre las dirigencias nacionales de las organizaciones respecto a la estrategia a seguir para exigir el cumplimiento de sus derechos, porque tampoco la hay en las bases que para el caso indígena demandan una actitud aún más confrontacional (producto posiblemente de sufrir más directa y fuertemente la implementación de las acciones extractivas y el abandono del Estado) y para las bases de los afroperuanos, las necesidades específicas como colectivo no están plenamente identificadas, más allá del cese a la discriminación,⁹³ dado lo incipiente del proceso.

Además existe una tensión no resuelta entre el escepticismo de lo que pueda hacer el actual gobierno y el estado peruano en general, y las expectativas y demandas que suelen ser bastante elevadas. Así, por ejemplo Huáscar después de señalar la demanda de reforma constitucional observa que *“no lo van a hacer lo que estás pensando”*, ello debido a las grandes inversiones y la noción de “crecimiento”. Esta tensión en el caso indígena puede dar la impresión que existiera un deseo separatista o violentista, como algunos observadores externos, periodistas o analistas conservadores señalan. Sin embargo en esta investigación se considera que se debe más bien a un debate no resuelto y a la diversidad de información sobre los mecanismos y las rutas para lograr sus objetivos, y ello porque el debate dentro del proceso indígena es realmente reciente.

Como se ha señalado, una diferencia central entre el movimiento indígena y el afroperuano es la centralidad del primero en la tierra. Esto hace que las demandas indígenas sean más tangibles tanto para su población como para los otros. Mientras que del lado afroperuano, cuyas demandas son más de visibilización,

⁹³ Y aún el tema de la discriminación no puede asegurarse que sea consciente para toda la población afroperuana, dado el mecanismo de negación.

igualdad y desarrollo, y al estar invisibilizado el colectivo (que no tiene capacidad de movilizar masas), la tensión señalada para el caso indígena no llega a darse.

De otro lado, reconocen que se logra cierta incidencia a nivel de algunos gobiernos locales, donde hay líderes indígenas (shipibos, yines) que tienen ascendencia incluso con la población no indígena que se refleja en resultados electorales. Felipe Cortés nos dice:

“[el conocimiento es] más en el [nivel de gobierno] local, hay más conciencia casi el alcalde vive no tal vez en los gobiernos regionales, un poquito que se dispersa pero también hay [conocimiento] en la nacional es diferente. (...) porque mayormente los alcaldes son elegidos por la gente del lugar es porque la ley tiene también dice que tienen que vivir ahí entonces son elegidos por qué tiene identidad y son del pueblo

Oswaldo Bilbao también considera que:

“tomar los gobiernos locales y regionales, los gobiernos locales donde la mayoría son afrodescendientes que trabajan [el tema] (...), qué hago yo poniendo diez afrodescendientes al congreso si a la hora que vaya a pedirles auditoria ellos no me van a hacer caso, pero si yo trabajo desde debajo de los gobiernos locales y regionales yo puedo revocarlo porque hemos hecho un pacto o para un determinado agenda.”

No todos comparten esa percepción o están dispuestos a asumir estos espacios:

“municipio casi no me gusta, es una olla de grillo, una chismería, no hay avance, pura burocracia, chismes, peleas, y eso no me gusta, a mí me gusta transparencia y que la cosa avance hacia adelante” (testimonio Antolín Huáscar)

Sin embargo para incidir nivel del gobierno nacional, existe la percepción que se requieren prolongadas jornadas de lucha, que incluso cuestan la vida de hermanos y hermanas indígenas (como fue el caso de Bagua para derogar un

conjunto de normativas conocidas como la ley de la selva), sin garantías de realmente lograr lo que se desea, incluso recurriendo a organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales que es una estrategia frecuente de lucha, como también ocurrió en el caso del “Baguazo”.

Pese a conocer esta limitación, y la necesidad de tener una voz en los poderes del Estado, los líderes indígenas no visualizan con claridad el aporte actual de tener congresistas. Vila compara la situación con el caso de las cuotas de las mujeres y que no todas las mujeres tienen claros sus derechos, consideran que si se abrieran cuotas étnicas, se presentaría cualquiera que no necesariamente les representa, en este punto coinciden entrevistados indígenas y afroperuanos: en que no hay una garantía que quien ingrese defienda la agenda del pueblo, principalmente por falta de identificación, pero también existen casos de dirigentes indígenas⁹⁴ que finalmente han cedido bien al soborno, chantaje o amenazas de las empresas mineras.

Los líderes afroperuanos tampoco sienten una representación⁹⁵ en las congresistas actuales, y aunque reconocen el trabajo de Risco, y principalmente de Moyano, precisan que no provienen del movimiento, y que no es viable tener que estar permanentemente tocando las puertas de quien resulte electo para persuadirles de su agenda.

La representación normalmente oscila entre la continuidad de la relación de la voluntad de los representantes y representados (donde el primero es solo un delegado) y la autonomía de los representantes respecto a sus representados, donde se describe al representante “como tutor, capaz de acceder en forma privilegiada a los intereses de sus representados, independientemente de sus manifestaciones” (Mauro, 2008). En ese sentido, los líderes demandan ambas

⁹⁴ En el caso de los afrodescendientes hay acusaciones de que algunos líderes se llevan más por el interés económico.

⁹⁵ Marco Ramírez es más radical, y pone en duda inclusive la representación de las bases por los actuales líderes. Este es un cuestionamiento que no aparece de manera tan fuerte entre los indígenas por sus formas de organización y práctica asambleísta.

capacidades de sus legisladores, aunque enfatizando en la primera: lealtad a las luchas y coordinación con las organizaciones de un lado, y preparación para la negociación, sostienen además que el conocimiento de las agendas se puede resolver con mayor facilidad.

Pero también demandan de sus representantes una identificación con el colectivo, lo que desde una perspectiva schmittiana podría implicar una contradicción, ya que a su entender las identidades atropellan la homogeneidad de la representación. Sin embargo, debe entenderse en primer lugar que ambos colectivos se observan a sí mismos como comunidades políticas. Es decir, lo unitario está en considerarse “indígena” o “afroperuano”, mientras que la heterogeneidad existiría dentro de dichas categorías con las identidades de cada pueblo, comunidad o localidad. Es luego esta comunidad la que se inserta en la comunidad peruana mayor.

Laclau permite comprender mejor este aspecto a partir de su concepción de “cadena equivalencial” y las diferencias que establece en función de su intensidad, donde el pueblo representa la máxima extensión (en función de una articulación populista), y el sujeto democrático aparece constituido por una cadena equivalencial más acotada. La operación de definir los límites entre lo que pertenece al ámbito de las demandas y lo que pertenece al ámbito del poder institucionalizado es la que permite la emergencia del “nosotros” y del “ellos”, de “el pueblo” (o la “nación”, la “mayoría silenciosa”, etc.) y de “la autoridad” (o el “régimen”, el “grupo dominante”, la “oligarquía”, etc.). Es a través del trazado de la frontera entre el “nosotros” y el “ellos”, que la solidaridad inter-demandas gana una relativa cohesión.

Se configura entonces un “nosotros” indígena y un “nosotros” afrodescendiente separado del “otro” conformado por el resto del país no identificado como tal. Esto no supone un divisionismo separatista, sino como ya se ha señalado, el

reconocimiento de una particularidad dentro de un espacio mayor, en palabras de uno de los líderes entrevistados:

“... siempre nos dicen, que por qué nosotros nos identificamos como afrodescendientes o afroperuanos, que al contrario nos estamos dividiendo de la peruanidad, que al contrario nos estamos auto-excluyendo, que al contrario nos estamos racializando y discriminando a nosotros mismos, que todos somos iguales. El término “afrodescendiente” trata de reivindicar una realidad de la población. (...) Y decir que somos afroperuanos, es sí dividirnos, ¿por qué?, para resaltar una particularidad de un grupo específico. Al igual que existen las personas con discapacidad, las personas LGTBI, las personas indígenas, adultos mayores, adolescentes, decimos que somos afroperuanos porque eso nos va a ayudar mucho más a recibir políticas públicas específicas como una comunidad, y comenzar a ver las diferencias entre nosotros y otros grupos poblacionales.”

Laclau señala que existe una asimetría entre la comunidad como un todo (*el populus*) y “los de abajo” (*la plebs*). Estos últimos son siempre una parcialidad que se identifica a sí misma como un todo. Conforme lo expuesto, estamos en presencia, por una parte, de la “universalidad de lo parcial”. Esto supone que una demanda popular particular encarna la plenitud ausente de la comunidad, mediante una cadena de equivalencias potencialmente interminable. Por otra parte, la *plebs* nunca de deja de ser una particularidad, lo que implica que la totalidad siempre es una totalidad fallida.

Lo que consolida la cadena equivalencial no es la exclusión, sino la aparición de un elemento que le dé coherencia interna y lo constituya como totalidad, el que sería un “significante vacío” que asumiría la representación simbólica y universal de todas las demandas.

Sin embargo, tanto si se toma como “pueblo” a los indígenas o a los afroperuanos (o al país en su conjunto), esta construcción aún no está lograda en tanto no se

vislumbra un significante que represente a todas las demandas de la manera en que propone Laclau con el ejemplo del “mercado”. Es más complejo en el caso afroperuano, donde prevalece cierto “pragmatismo ideológico” de consolidar las demandas, en vez de organizarse alrededor de una única manera de interpretar su problemática y de actuar sobre ella. Bilbao en la entrevista señala:

“No nos pueden pedir que nos unamos todos porque eso es una utopía, particularmente yo Oswaldo Bilbao, una persona de izquierda, un luchador de derechos humanos, yo no puedo apoyar a un congresista por más... o sea que salen de la derecha neoliberal, no puedo claramente, no es porque sean neoliberales, sino porque ellos están buscando que mi pueblo siga en la pobreza. Ahora sí nos podemos poner de acuerdo en la agenda (...) y ellos cuando dicen “sí tenemos que llegar al congreso”, ¿bajo qué premisa tenemos que llegar al congreso en qué partido y para qué?, ¿crees que podamos llegar a cambiar legislativamente? tendríamos que tener mayoría y tendríamos que llegar con al menos 20 o 25 [congresistas]”.

Entonces, confirmamos que el antagonismo sobre el que se construye el vínculo identitario de una comunidad política democrática no determina una voluntad o interés a priori, ya que el vínculo se fundamenta en reglas de interacción con principios reactualizados constantemente. Es por ello que la realización plena de la democracia es imposible, y su búsqueda solo lleva al fantasma del pueblo-uno (que rechaza Bilbao) y al totalitarismo. Esto hace interminable el proceso de profundización democrática, pues las tensiones entre la libertad e igualdad entre individuos y ciudadanos, entre homogeneidad y pluralidad, representantes y representados, son constitutivas de la política democrática misma.

Es en esta tensión, una doble tensión, al interior del movimiento, y en la relación con los congresistas, que ambos colectivos desarrollan su actividad política, como representantes y representados al mismo tiempo, posicionando su particularidad, para a la vez insertarse en un proyecto amplio y general de país.

El escepticismo que tienen los líderes sobre la participación de indígenas en el congreso coincide con la percepción pesimista de cómo se viene implementando la cuota indígena para gobiernos regionales y locales (Ver Capítulo III), pero también con un reconocimiento de que el Congreso es un espacio importante, donde debiera darse el debate y la defensa de los derechos del pueblo.

La primera crítica de los entrevistados a la implementación de estas cuotas es por la mala determinación de quiénes eran sujetos de derecho, es decir, “indígenas”, la que se hizo en función a información desactualizada, sin diálogo con las comunidades, y desconociendo a las “comunidades campesinas” como indígenas. Huáscar está en contra de esta cuota, porque considera que suele limitar el ejercicio de derecho al incluirse al final de la lista.

La percepción de las y los entrevistados es que la implementación depende más de la capacidad de liderazgo y organizativa de la población indígena de una determinada jurisdicción que de la política en sí misma, citando casos que ejemplifican escenarios muy positivos que incluyen alcaldes proactivos e identificadas con su población como la lideresa quechua Melania Canales Poma en Lucanas, Lucanas – Ayacucho⁹⁶ (Base ONAMIAP) y el shipibo Juan Maldonado Urquía⁹⁷ en Padre Márquez, Contamana - Loreto (Base AIDSESP).

En contraste, también señalan que en muchos casos ha habido hermanos y hermanas indígenas agregados al final de una lista por cumplir con el requisito, pero que no participaron siquiera de la campaña o la elaboración del plan de gobierno, incluso indican que para cumplir dos o tres de las cuotas establecidas (género, juventud e indígenas) buscaban a personas que cumplieran al mismo tiempo con dos o tres de esas condiciones colocados como accesitarios. Los abogados expertos consultados Brenda Álvarez, James Mattos y Nader Hidalgo coinciden en señalar que esta es una mala interpretación de la norma generada

⁹⁶ Ver nota sobre Melania Canales en: <http://www.noticiasserp.pe/27/10/2010/ayacucho/melania-canales-de-dirigenta-alcadesa-en-lucanas>

⁹⁷ Ver nota sobre Juan Maldonado en: <http://servindi.org/actualidad/27998>

por la resistencia de los varones, mayores y “mestizos” a ceder poder a las mujeres, jóvenes e indígenas. Álvarez precisa:

“Estos casos son precisamente la prueba de que aún existe discriminación hacia las mujeres y hacia los indígenas, y respalda la necesidad de ir generando y perfeccionando en la práctica este tipo de instrumentos.”

La desacreditación general del Congreso de la República es también percibida por los dirigentes indígenas, quienes consideran que es fácil que *“les rompan la mano”* a los congresistas por los fuertes intereses económicos que están en juego, incluso si son indígenas (testimonio A. Huáscar), y por ello consideran que debieran haber otros mecanismos como que sean elegidos de acuerdo a sus tradiciones, para poder aplicar una mejor vigilancia social.

Se resalta que esta exigencia desde los líderes indígenas, no se halló en el discurso de los líderes afroperuanos, quienes se limitan a reclamar que adopten la identidad y la agenda, lo que al mismo tiempo genera un distanciamiento y deslegitimación de sus representantes. Para ellos, quien más se aproxima a sus demandas es Martha Moyano, pero no pueden liberarse totalmente de la tensión que su afiliación política genera. Se encuentran entonces en una situación más incipiente y precaria en comparación con el proceso indígena, y con el proceso nacional de democracia representativa.

5.3.2. Desde las representantes

Hilaria Supa Huamán tiene 57 años, casi la misma edad que tendría María Elena Moyano nacida en 1958 si viviera⁹⁸. Martha es siete años más joven, nacida en el Callao, sus padres vivieron en casas alquiladas de antiguos barrios limeños

⁹⁸ En adelante se complementarán datos biográficos de Martha Moyano a partir de lo escrito respecto a su hermana María Elena, aunque en la mayor parte de la literatura se ha omitido las referencias explícitas a Martha, quedando por ejemplo en su Autobiografía solo la mención a la “hermana”

(donde suele ubicarse la población afroperuana) hasta que llegaron a Villa El Salvador cuando fue creado siendo ella aún pequeña, y donde más tarde iniciaría su liderazgo junto con su hermana. En cambio Hilaria nació en la comunidad de Huayllacocha (Huaycondor, Anta, Cusco) donde creció e inició su vida política al retornar en 1981 después de haber trabajado⁹⁹ como empleada doméstica en Arequipa y Cusco desde los seis hasta los catorce años y de vivir un corto periodo en Villa El Salvador (VES).

El contexto en que se fundó VES, su organización y primeros liderazgos estuvieron siempre ligados a la tradición de izquierda peruana durante el gobierno de Velasco Alvarado, autor también de la ya citada Reforma Agraria. Por el carácter autogestionario del naciente distrito y el apoyo estatal inicial, muchos líderes antiguos y jóvenes de izquierda lo frecuentaban, formando y captando cuadros. Las hermanas Moyano al inicio eran reticentes a esa influencia, pero luego ambas terminaron participando en el Partido Unificado Mariateguista (PUM), y concurriendo a las organizaciones comunitarias de su distrito. Martha trabajó como promotora de salud hacia 1979, y tras fracasar en su primer intento de ingresar a la universidad, estudió enfermería a la par que trabajaba como alfabetizadora. María Elena Moyano refiere que su madre siempre incentivó y priorizó la educación.

Hilaria en cambio es autodidacta, aprendió a leer y escribir ya adulta, pues de chica su familia no le pudo dar esa oportunidad. Relata en su autobiografía, que siendo ella niña, las familias de su comunidad se reunían de noche para planificar la toma de las haciendas, y que las mujeres decidieron ir adelante para proteger a sus compañeros... años más tarde la Reforma Agraria les otorgaría las tierras y nacerían las primeras organizaciones comunitarias y cooperativas con influencia ideológica de izquierda, pero ella en esos momentos trabajaba en casa fuera de su pueblo. Refiere que inicia su labor como lideresa al hacerse amiga de una

⁹⁹ En realidad, según lo que relata en su autobiografía “Hilos de mi Vida” Hilaria Supa se trataría de “esclavitud moderna”

enfermera que trabajaba en una ONG con quien fundó el primer comedor para niños en su comunidad:

“... empecé a trabajar con mujeres, soy una de las fundadoras de la Asociación de Mujeres de Anta en el año 1991 (...) me inicio defendiendo estos derechos, y más que todo en esas épocas en que se da la violencia hacia la mujer porque había mucha violencia. Y otro tema que hemos trabajado es con la educación superior que sea más asequible.” (Entrevista a Hilaria Supa)

Martha Moyano refiere su experiencia como promotora de salud, principalmente, aunque también fue parte de un grupo de teatro y promotora de redes de bibliotecas, ella resalta:

“en mi grupo del barrio yo era la negra, la chica negra amiga de todos, que tenía ideas diferentes, eran propuestas diferentes y en cualquier otro espacio tenía alguna idea que se me ocurría. Entonces creo que los afros tenemos creatividad para mantener el grupo, ¿no es cierto? Tenemos creatividad para que el grupo sea grupo en cualquier lugar, que es lo que no hemos descubierto aún.” (Entrevista a Martha Moyano)

En todo momento, Moyano procura darle un sentido positivo a sus experiencias de discriminación, afirmando su identidad:

“...crecí entre niñas indígenas andinas (...) pero me sentía muy bien porque era la única “negra” entre todos. Entonces me sentía como la engreída, como la única. Creo que eso fue haciendo que levantara mi ego de ser negra (...) Cuando era el voluntariado de atender promotoras de salud, con un grupo andinas todas [fuimos a] atender el parto de una señora andina, (...) entonces dejó entrar a todas pero a mí no me dejó, porque dijo que yo le iba dar mala suerte en el nacimiento. En realidad, no sé si es mi personalidad, pero no me sentí ofendida, sino esperé, porque era una creencia de la señora. (...) A partir de ese momento empecé a tomar conciencia, recién a darme cuenta que tenía este pelo y que yo era

diferente. Pero eso como que tiene su pro y contra, porque cuando asumo esta diferencia física, mi actitud cambió con mis compañeras de barrio, ya no era la misma. (...) cuando observaba que mis hermanos buscaban esas cremas laceadoras¹⁰⁰, lo que hice fue no lacearme el pelo, sino cortármelo, porque como tenía un pelo muy largo, con unas trenzas así... [Muestra con sus manos el largo de su cabello hacia la mitad del tórax] (...)Entonces creo que me ayudó mucho el entrar al parto de la señora, porque hizo que yo construya otro tipo de liderazgo.”

Al consultar a Hilaria sobre su proceso de construcción de identidad, alude a factores culturales directamente, y enfatiza en la dificultad que afronta:

“Yo sí tengo que agradecer infinitamente a nuestra cultura, porque nuestra cultura nos trae bastantes enseñanzas, los valores y el respeto de los valores. Entonces en primer lugar yo tengo que agradecer muchísimo a nuestros ancestros y las enseñanzas, y de haberme encontrado también con unos hermanos y hermanas que me hicieron recordar mis raíces, la medicina ancestral... entonces de eso yo me he dado mucha fuerza, mucha sabiduría para sustentar este camino que es lleno de espinas, de piedras, pero... ¡no importa! (...) No puedo transformarme porque estaría alejándome de mi tierra, de mi pueblo, de mi familia. Muchos, hasta mis compañeros me dijeron que debía quitarme esa ropa, ponerme otra ropa, que debía ponerme terno, debía ponerme sastre.”

Como se ha revisado en la literatura, ambas construyen su identidad a partir de la visión y de la diferenciación con “el otro”, las diferencias en las formas de procesar la discriminación sufrida, parecen responder más a factores individuales y de personalidad, donde en el caso de Hilaria pesa mucho el temprano desarraigo de su familia para trabajar como doméstica, y en el caso de Martha, pese a la

¹⁰⁰ El laceado del cabello es una de las típicas estrategias de “blanqueamiento” de afrodescendientes para evitar la discriminación, citada desde la Autobiografía de Malcolm X. En cambio el mantener el cabello natural es una estrategia de afirmación de la identidad, que también tuvo su auge en EEUU durante la influencia el Black Power a través del “african look”

precariedad estructural en VES, contó con el acompañamiento permanente de su familia, y de su hermana mayor.

La identidad también se construye en la colectividad y en la cotidianeidad. Así, Hilaria reafirma su identidad indígena al retornar a su comunidad después de haber sufrido discriminación en las ciudades de Cusco, Arequipa y Lima. Es recién entonces que retoma contacto con las mujeres de su pueblo, y en la cotidianeidad de la construcción de su organización, y llega ya con un discurso identitario a la VI Conferencia Regional de Mujeres de América Latina y El Caribe (previa a Beijing), donde también consolida su discurso como indígena, y establece algunos contactos con organizaciones. Aunque Martha no asistió a estas Conferencias, siendo ya congresista participó de la Mesa de trabajo preparatorio para dicho encuentro. Es entonces que empieza a construir el discurso identitario a partir de su relación con lo que quedaba del Movimiento Negro Francisco Congo¹⁰¹:

“Empezó con la propuesta de amigos, se acercaron afrodescendientes del Movimiento Francisco Congo, yo era amiga de Elsa Vega. Los Vega se acercaban a hacer propuestas una vez que fui electa para el Congreso. Esa propuesta [el día de la cultura afroperuana] la asumí y las presenté y ahora son Ley.” (Entrevista a Martha Moyano)

Es ahí que Martha Moyano empieza a construir un discurso sobre su identidad afroperuana, que como ella misma narra, fue en el encuentro con “el otro”.

Es significativo que ambas provengan de entornos en momentos y lugares donde la izquierda jugó un papel importante, y que ambas hayan tenido una primera formación en esta ideología, Hilaria cuenta su incursión en la izquierda:

“Yo ya había apoyado a hacer campaña a varios partidos, los que se identificaban con nosotros, entonces había bastante experiencia en eso.

¹⁰¹ En ese momento el Movimiento Negro Francisco Congo estaba escindido como se describió en el Capítulo IV, precisamente por la postulación de Elsa Vega con el fujimorismo. Varias organizaciones se opusieron a apoyarla por haber ingresado al entonces partido de gobierno, acusado de cometer delitos contra los derechos humanos. Elsa Vega no es electa y se acercan a Martha Moyano, quien a diferencia de Vega, no se había acercado al movimiento hasta entonces.

Además yo era participante de la Izquierda Unida, y a partir de allí es que tengo conocimiento. (...) partidos de esas épocas, muy pocos que han llevado a mujeres como nosotras por el mismo miedo a la discriminación, el rostro de una mujer indígena, todavía con su propia ropa típica es difícil. El racismo y la discriminación están en todas las esquinas, y aquí también. Yo nunca he tenido esa oportunidad, de verdad, claro que sí participaba en los ochentas, o hacía capacitaciones de mujeres sobre nuestros derechos, era una cosa comunal, interna...”

Martha Moyano no refirió en entrevista su pasado, ni su desvinculación con la izquierda¹⁰², pero otros entrevistados, y su propia hoja de vida reflejan eso. Ella no especifica el grupo de teatro al que perteneció en Villa El Salvador, pero figura en afiches del Teatro Vichama, liderado por militantes de izquierda relacionados al PUM, como lo refiere también su hermana María Elena en su autobiografía, mencionando estar permanentemente con su hermana, que sería Martha¹⁰³.

El asesinato de María Elena Moyano ha sido motivo de diversas crónicas que exploran las circunstancias previas en que se dieron, e incluso existe una película que narra su vida; pero poco se ha registrado respecto a lo que la familia Moyano debió enfrentar después. Sendero Luminoso siguió amenazando a las demás lideresas del distrito, desarticulando la Federación Popular de Mujeres de VES – FEPOMUVES, que fundada y liderada por María Elena logró tener una influencia y poder mayores que el CUAVES (Comunidad Urbana Autogestionaria de VES). SL logró debilitar tanto a la CUAVES como a la FEPOMUVES de forma que no han podido recuperar su poder en el distrito hasta el día de hoy. Cuando muere de María Elena, Martha trabajaba en el distrito vecino de Villa María del Triunfo, pero

¹⁰² La negación de Martha sobre su pasado de izquierda es constante, y se me advirtió que no le gusta tratar el asunto, por lo que tampoco se insistió en el punto durante la entrevista. En realidad este tema podría abrir otra investigación.

¹⁰³ La publicación a la que se ha tenido acceso se encuentra alojada en el Sitio Web de “Amigos de Villa”, sin embargo el nombre de Martha no aparece salvo cuando menciona los nombres de todos sus hermanos, en cambio al referirse a su otra hermana, Narda, esta sí es mencionada. Luego al cruzar información con la hoja de vida política de Martha y la información de los entrevistados, es evidente que María Elena se refería a ella, pero que el sitio web decidió omitir su nombre en la publicación.

también tenía una ascendencia social en VES. Las amenazas de SL llegaban a la familia Moyano, y el gobierno les ofreció apoyo¹⁰⁴.

Al año siguiente del asesinato de su hermana, Martha constituye una fundación que bautiza con el nombre de ella para combatir la pobreza extrema, y pronto se convertiría en regidora de la Municipalidad de Lima por el partido fujimorista¹⁰⁵. Algunos entrevistados refirieron su sorpresa al conocer el cambio político de Martha, y también el rechazo a la agrupación a la que pertenece, por considerarlo antidemocrático y violador de los derechos humanos. Martha parece sentir particularmente este rechazo, así al preguntarle abiertamente sobre las dificultades que ha debido afrontar como mujer y afroperuana, señaló en cambio:

“No he sentido dificultades, he sentido rechazo por una afiliación política, en eso no me interesa, porque las ideas se confrontan con ideas, he sentido... [no completa la frase] no, no por ser negra, ni mujer, ni porque fuera Martha, sino es por índole política nada más.”

Dos de los principales vacíos de la izquierda peruana (revisados en el Capítulo III, especialmente en el derrotero del movimiento indígena) son los que habrían alejado a estas dos congresistas, las más representativas de los pueblos indígenas y afroperuano: Su incapacidad de aproximarse a los problemas étnicos, y su rechazo tardío frente a Sendero Luminoso. Sin embargo, el principal aporte de la izquierda peruana ha sido la formación que alcanzaron darle a ambas, es esta formación política la que les ha permitido desarrollar las agendas indígenas y afroperuanas, ya como congresistas, y también el haber alcanzado logros legislativos y de incidencia concretos. En definitiva, con las falencias ya señaladas y su debilidad en comparación con otros partidos, ha sido la izquierda peruana la que permitió un acercamiento político a indígenas y afroperuanos.

¹⁰⁴ Alberto Fujimori llega al gobierno en 1990 con el apoyo de la izquierda en oposición al candidato de derecha, y que dio el golpe de estado en abril de 1992, dos meses después del asesinato de María Elena, y que muchos estuvieron de acuerdo con las medidas adoptadas para combatir a SL. Ello no exime que Martha pudiera adoptar una posición diferente, pero es necesario comprender las circunstancias de este cambio.

¹⁰⁵ Esta decisión implica un quiebre de Martha con gran parte de su comunidad en VES, y aunque contactó al movimiento afroperuano, también varios de sus líderes se resisten a trabajar con ella por su filiación política.

Revisando los otros casos de indígenas y afroperuanos que han llegado a ser legisladores, pero que no han conformado la muestra, la mayoría ha tenido relación con grupos y partidos con ideología de izquierda, aunque no siempre han sido los que les llevaron al congreso, de acuerdo a la siguiente tabla:

Tabla N° 6. Formación y afiliación política de congresistas indígenas y afroperuanos

Congresista	Periodo legislativo	Grupo representado	Auto-adscripción	Formación Política	Partido con que postuló
José Luis Risco	2001-2006	Afroperuano	Sí	IU (dirigente sindical)	PPC – Unidad Nacional
Paulina Arpasi	2001-2006	Indígena	Sí	CCP ¹⁰⁶	Perú Posible
Martha Moyano	2000-2001 2001-2006 2006-2011	Afroperuano	Sí	IU (PUM)	Fujimorismo
Hilaria Supa	2006-2011	Indígena	Sí	IU	Partido Nacionalista
María Sumire	2006-2011	Indígena	Sí	IU	Partido Nacionalista
Leyla Chihuán	2011-2016	Afroperuano	No	Ninguna	Fujimorismo
Cecilia Tait	2000-2001 2001-2006 2011-2016	Afroperuano	Sí	Ninguna	Partido Nacionalista
Cenaida Uribe	2011-2016	Afroperuano	No	Ninguna	Perú Posible
Claudia Coari	2011-2016	Indígena	Sí ¹⁰⁷	CCP	Partido Nacionalista
Eduardo Nayap	2011-2016	Indígena	Sí	Cristiana en Costa Rica	Partido Nacionalista

¹⁰⁶ La Confederación Campesina del Perú – CCP ha tenido históricamente vínculos con el Partido Unificado Mariateguista (PUM), que fue parte de Izquierda Unida, y luego ha generado vínculos con el Partido Socialista

¹⁰⁷ Tanto Coari como su esposo vienen de organizaciones autodenominadas campesinas, pero que en la defensa de sus tierras han adoptado el discurso “indígena”.

Exceptuando el caso de José Luis Risco (quien realizó una alianza con la derecha que sorprendió a muchos hasta que finalmente se separó de su bancada), los partidos que han llevado más indígenas y afroperuanas han sido el Partido Nacionalista, Perú Posible y el Fujimorismo; todos ellos partidos considerados “no tradicionales”, y dos de ellos surgidos en la última transición democrática. Esto podría hablar de una mayor apertura de estas agrupaciones, pero también de una mayor hegemonía de las culturas y etnias dominantes (“occidentales”) en los partidos de mayor trayectoria.

Sin embargo, en muchos de los casos, han sido invitados a conformar las listas, lo que es parte de la precariedad institucional de los partidos peruanos, lo que explicaría en parte su aparición en el tipo de partidos descritos (“no convencionales”). Una hipótesis complementaria es que en estos partidos existen menos “cuadros” en disputa, y que por tanto están más permeables a incorporar a líderes con reconocimiento social, sin considerar necesariamente su identidad étnica, ya que como se ha señalado solo un partido (Perú Posible) consideró este tema en su Plan de Gobierno presentado el 2011.

5.4. Logros y retos

Se puede concluir que la participación en comicios electorales de indígenas y afroperuanos que asumen su identidad y una agenda es producto de la conjunción azarosa de factores como el tener una formación política, reconocimiento social o mediático, y contacto con un partido que requiere figuras que les “lleven votos” o para completar la lista, como en el caso de las cuotas de mujeres. Sin embargo esto no garantiza su representación, ya que consolidando lo expresado por los

diversos entrevistados y el análisis hasta aquí desarrollado, en la construcción de una autorepresentación se requieren algunas condiciones:

5.4.1. *Construcción colectiva de la identidad a partir del discurso:*

Este es el punto de partida, ya que sin la construcción de la identidad no se tendrían sujetos que requieran ser representados. En ese sentido, aunque el “campesino” constituye hasta hoy un sujeto político configurado a partir de la identidad de clase, no incluye las demandas culturales, invisibilizando el origen histórico de la desigualdad y el racismo que perpetúan su exclusión. El término “indígena”, como “originario” reivindican este aspecto, y ayudan a plantear y explicar la relación especial que existe con la tierra y derechos que se desprenden de sus cosmovisiones.

Algo similar sucede al reemplazar “negro” por “afroperuano” y “afrodescendiente”, términos estos últimos que aluden igualmente a la desigualdad y racismo históricos que explican su exclusión, aunque esta se invisibiliza en la dispersión demográfica urbana del colectivo. Lo “afroperuano” tiene una ventaja adicional sobre lo “indígena”, al romper con el estigma de la denominación que viene desde el “otro” para resaltar su superioridad.

Ello está medianamente claro para los líderes y congresistas entrevistados, pero no necesariamente para el resto de la colectividad. Las organizaciones indígenas tienen mayor vínculo con sus bases, sin embargo no han logrado posicionar el término “indígena”, posiblemente por su connotación racista. En el caso afroperuano, es la actual crisis del movimiento lo que estaría impidiendo transmitir este mensaje y reconstruir la identidad, por lo que sigue prevaleciendo lo “negro” a pesar de la bipolaridad de la palabra.

5.4.2. *Relación con las organizaciones:*

Un punto común de Hilaria Supa y Martha Moyano es que supieron mantener el vínculo con las organizaciones indígenas y afroperuanas respectivamente.

Para Hilaria Supa esto se dio de manera más natural, no solamente por asumir desde su juramentación su identidad (junto con María Sumire), sino por la experiencia internacional que le permitieron ampliar sus redes y tener un conocimiento previo del discurso indígena que se fue retroalimentando en su interacción. Se dio un intercambio donde las organizaciones encontraban una vocera que promovía sus demandas a nivel legislativo y en lo público, e Hilaria obtenía un apoyo social que compensaba las dificultades de coordinación (producto del racismo) al interior del Congreso. Este logro, lamentablemente no ha podido mantenerse durante su gestión como Parlamentaria Andina, en parte porque su rol la aleja de lo nacional, y porque siendo gobierno y no oposición, debe cargar con el pasivo de los errores del Ejecutivo.

Martha Moyano fue más allá, institucionalizando el espacio de coordinación a través de la Mesa de Trabajo Afroperuana del Congreso en el marco de los 150 años de la abolición de la esclavitud. Sin embargo, pesó más en un grupo importante de líderes el rechazo a su filiación política, que sus esfuerzos por acercarse. Su misma filiación a un partido cuyo líder máximo purga prisión por crímenes de lesa humanidad, y cuyos miembros han rechazado constantemente a los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos y su ideología, le ha limitado en tener el roce internacional alcanzado por Hilaria.

Analizar las contradicciones tanto de Moyano como de los líderes al construir tanto una identidad como una agenda enmarcada en la ideología de los derechos humanos negándolos es un trabajo que excede los fines de esta investigación, así como delimitar o juzgar las ventajas y desventajas de las posturas asumidas por los líderes al coordinar o rechazar a Moyano. Solo se desea puntualizar que esta

particularidad en el proceso afroperuano, puede tener entre sus causas el menor vínculo de lo “afro” y lo “negro” con la izquierda peruana que es la que ha levantado el discurso de los derechos humanos, y que históricamente el pragmatismo ha sido también una estrategia de resistencia de este pueblo. Ambas hipótesis necesitan una mayor profundización para abordar conclusiones.

De otro lado, la retroalimentación entre líderes afroperuanos y congresista se habría dado en términos similares a los de Supa, a diferencia que Moyano no tendría tantas dificultades al relacionarse dentro y fuera de su bancada, pero sí de consolidarse con una base social más amplia, pues el rechazo a su filiación política ocurría también en su nicho original de Villa El Salvador.

Finalmente, la diferencia de agendas de ambas congresistas, y el constante enfrentamiento de sus bancadas¹⁰⁸ no contribuyeron a generar una sinergia entre ambas, como se dio de manera incipiente entre José Risco y Paulina Arpasi.

5.4.3. Posicionamiento de políticas:

La pertenencia al grupo étnico es insuficiente, se requiere que hagan propias sus demandas. Este aspecto ha sido reiterado por líderes indígenas y afroperuanos en las entrevistas, y es lo que hace que desde sus perspectivas valoran más de las gestiones de Supa y Moyano, incluso pese a la discrepancia con esta última.

La construcción de las identidades y de los sujetos políticos “indígena” y “afroperuano” responden a una necesidad política que se expresa a través de sus demandas, más allá si están logran consolidar una agenda unificada o no. Siendo que la construcción de estos sujetos se desarrolla en función a un objetivo común, tal como ya se ha establecido al revisar a los representados, el reconocimiento

¹⁰⁸ Una colega de bancada de Moyano, la lingüista Martha Hildebrandt tuvo reiterados desencuentros con las congresistas indígenas Hilaria Supa y María Sumire a causa de su explícito racismo hacia ambas.

exógeno de la pertenencia a un grupo, es decir, desde “el otro”, no abona a sus fines. El reconocimiento desde “el otro” suele darse desde el estereotipo, por lo que aunque la sola presencia puede ser positiva en términos de visibilización, esta termina convirtiéndose en un arma de doble filo al mantener la base de la discriminación. Se tomará como ejemplo el caso de la congresista Cenaida Uribe.

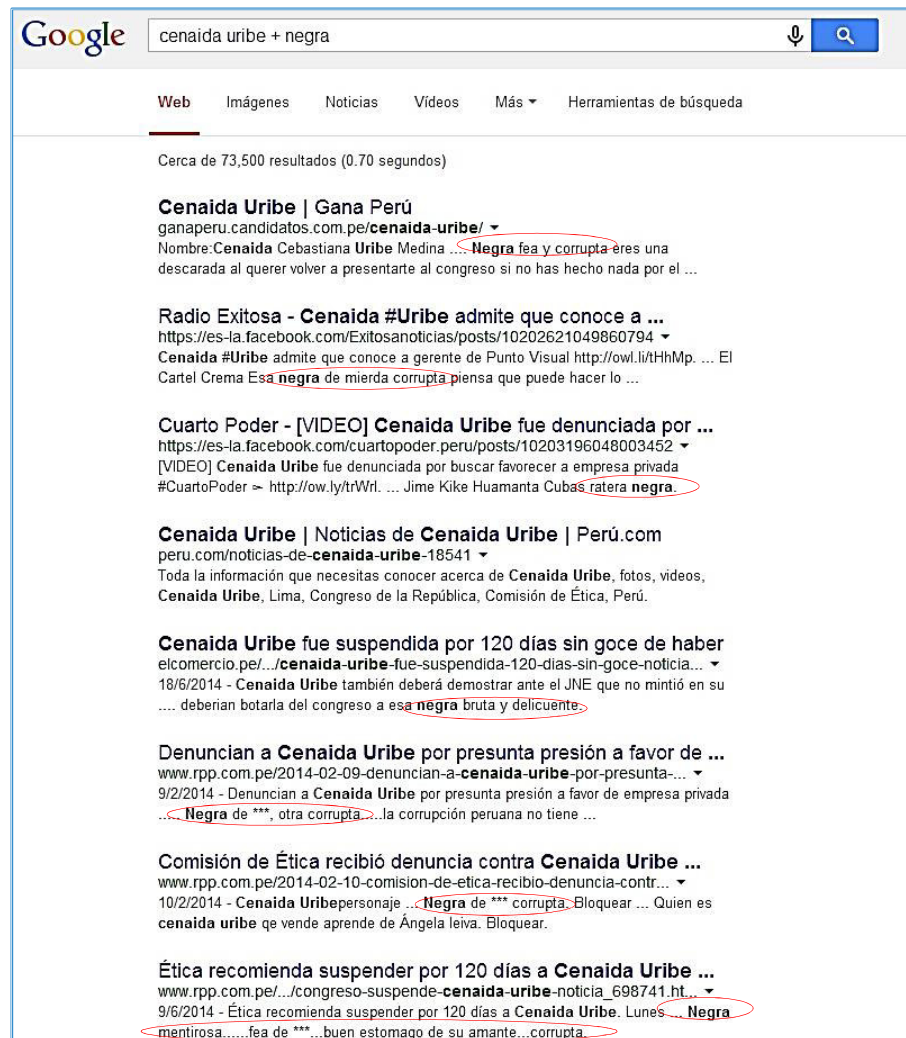


Figura N° 1: Asociación de la palabra “negra” a la congresista Uribe desde la mirada del “otro” en medios. Fuente: Captura de imagen de búsqueda realizada en junio de 2014 con buscador “Google”.

De acuerdo a lo señalado por los entrevistados, la congresista no asume una identidad “negra” ni “afroperuana”. Para corroborarlo se exploró si habían declaraciones suyas públicas, y si bien se comprobó que no se ha autoidentificado, la palabra “negra” apareció en la búsqueda, empleada desde “el otro” para insultar y expresar su crítica a la labor de la congresista, acompañada de insultos y adjetivos descalificativos (ver Figura N° 1), mientras que cuando se expresan discrepancias contra un congresista no afroperuano o no indígena, donde la identidad étnica “blanca” o “mestiza” no surge como descalificador.

De acuerdo a Laclau y Mouffe (1987): “el campo de la política no puede ser considerado como «representación de intereses», dado que la supuesta representación modifica también la naturaleza de lo que es representado.” Así como la sola identificación es insuficiente, la sola defensa de políticas o de intereses también lo sería, mientras que la relación con las organizaciones es la que puede nutrir a ambas. Se genera así una interdependencia entre los tres factores propuestos para generar la representación indígena y afroperuana.

Esta cualidad solo se ha dado en dos situaciones concretas que son los casos analizados de Supa y Moyano, asumiendo las limitaciones ya descritas para ambos casos, y podría asumirse que se dio medianamente para el caso de María Sumire. Sin embargo, no se estaría dando para las actuales congresistas afroperuanas e indígenas, desconectadas de las organizaciones, y sin levantar de manera concreta sus agendas. En el caso de Risco y Arpasi, estando incipientes las construcciones de ambas identidades desde las organizaciones o representados (especialmente la afroperuana), por lo que las tres cualidades propuestas tampoco lograron configurarse.

En términos generales se verifica la hipótesis de trabajo respecto a que la auto-representación legislativa de indígenas y afroperuanos es incipiente y carente de un trabajo articulado con las organizaciones. Los casos analizados permiten sistematizar un conjunto de cualidades o factores que pueden fortalecerla.

De cara a los comicios del 2016, resta a ambos movimientos esta labor, en el caso indígena es probable que al volver a ser oposición re-encuentren la coordinación entre las organizaciones y los congresistas, siempre que logren continuar teniendo esta representación. Para los afrodescendientes, la tarea es más compleja, implica tomar una decisión entre seguir buscando de manera desarticulada a quienes de manera azarosa lleguen al congreso, o impulsar una candidatura que provenga del seno de sus organizaciones, a través de un partido político que no genere tanta controversia... o tal vez, si retorna Moyano, asumir una nueva postura de cara a lo que ellos mismos reconocen objetivamente de su gestión.

Queda una última reflexión abierta respecto a la representatividad y la incorporación al quehacer político en el marco de la democracia radical de Mouffe:

“... para que toda esta diversidad pueda dar con las condiciones para expresarse, debe entrar en escena la multiplicación de las «posiciones de sujeto» democráticas según dispositivos que permiten a las diferentes posiciones enfrentarse en el seno mismo de lo que reconocen como constitutivo de su espacio político común.” (Mouffe, 1999)

Esta propuesta se enmarca en una nueva forma de concebir la democracia, lo que no es solo un tema académico, sino jurídico y político. Hablar de un fomento desde la normatividad para una real representación indígena acorde con sus identidades y formas de organización propias implica tocar temas de fondo, epistemológico y de teorías de la democracia. Hay cierta conciencia de ello en algunos líderes nacionales y en las bases, pero de manera más intuitiva, señalando *“tendría que ser el Perú otro país”* (testimonio en Ríos, 2012). Con esta frase se entiende que además de lo legal político, implica cambios culturales que son parte de las propias luchas de los colectivos hoy subalternarizados. Esa es la oportunidad que expresa el lograr una mayor auto-representación legislativa de indígenas y afroperuanos, la de aportar a la construcción de una sociedad más justa y democrática.

CONCLUSIONES

1. La auto-representación legislativa de indígenas y afroperuanos es un proceso que ha iniciado recientemente a partir de la construcción de dichos sujetos políticos. A pesar de lo incipiente del proceso, es posible observar algunos factores que han posibilitado que se produzca la representación en los casos analizados de Hilaria Supa (indígena) y Martha Moyano (afroperuana):

- 1.1. Construcción colectiva de la identidad a partir del discurso, que visibiliza tanto las causas históricas de sus actuales problemáticas y necesidades, como las particularidades de éstas en razón de la discriminación estructural.
- 1.2. Relación con las organizaciones, en ellas se construye la representación, pero también retroalimenta la construcción de la identidad, por lo que no hay forma que se dé la auto-representación de estos sujetos sin una constante retroalimentación entre las autoridades y las organizaciones.
- 1.3. Posicionamiento de políticas, que es la finalidad de la representación, pero que estando las agendas abiertas en su construcción, implican también que los representantes sepan interpretar las demandas y devolverlas en forma de política pública, y es ahí donde se da también la modificación del representado.

Estas tres cualidades serían interdependientes para la construcción de la auto-representación legislativa indígena y afroperuana.

2. No existe en la normatividad actual mecanismos que favorezcan la auto-representación de los indígenas y afroperuanos en el congreso, como existe en la experiencia internacional; mientras que el primer ejercicio desarrollado en

elecciones municipales y regionales para “nativos” se ha restringido principalmente a la amazonía, sin considerar un mecanismo de representación de los pueblos indígenas andinos, a quienes se les sigue negando su identidad cultural por privilegiar su identidad de clase (“campesina”), que en principio no debieran contraponerse.

3. Los líderes indígenas y afroperuanos comparten la visión de la necesidad de estar representados y visibilizados en el Congreso. Ambos grupos valoran claramente la importancia de la visibilización para el posicionamiento político y el desmontaje de prejuicios y estereotipos, aunque en el caso afroperuano, se evidencian dudas sobre el combate a estereotipos cuando tres congresistas afroperuanas han llegado al parlamento en mérito de su éxito en el deporte, una actividad en la que se encasilla la capacidad laboral de afrodescendientes.

Para los indígenas la presencia en el Congreso relaciona claramente con el ejercicio y defensa de sus derechos, reconocidos en instrumentos internacionales, los que requieren normatividad y vigilancia que se puede ejercer desde este poder. A diferencia de los indígenas, los afroperuanos tienen menos claridad al expresar su agenda, pese a que es posible sistematizar los puntos de coincidencia en sus discursos, no muestran seguridad en ellos al ser conscientes de su desconexión con su propia población y sus intereses.

4. Para comprender a las organizaciones y movimientos indígenas y afroperuanas es necesario conocer su devenir histórico, en el cual, si bien han tenido hitos que han marcado a ambas, la inicial ruptura con la tierra en el caso de afrodescendientes, así como la invisibilización del racismo dificultan que puedan visibilizar agendas comunes alrededor de las cuales organizarse. Además, momentos históricos que fueron significativos para los indígenas

como la Independencia y la Reforma Agraria, tuvieron menos impacto en la situación de afrodescendientes.

El problema de la tierra, central para los indígenas ha sido tratado por la izquierda peruana, lo que ha permitido la formación y promoción de líderes desde sus bases, mientras que lo afrodescendiente ha sido (y sigue siendo) invisible en la política peruana, por lo que la formación de los líderes se ha concentrado en una élite profesional que hoy está desligada de la población mayoritaria¹⁰⁹.

Las actuales identidades indígenas y afrodescendiente se han generado en el debate internacional para el logro del reconocimiento de derechos frente a los crímenes y exclusión históricos que han sufrido. En ese sentido, se trata de sujetos políticos en construcción, que no siempre se contraponen a las identidades anteriores: “campesino” y “negro” sino que las complementan para poder lograr las agencias que se han propuesto para la mejora de sus condiciones de vida. La construcción de estas identidades responden tanto a una realidad histórico-cultural como a una estrategia política, sin que esto último implique una “invención” o las descalifique.

5. Tanto indígenas como afroperuanos son críticos respecto a la representación que tienen en el Congreso, resaltando logros sobre todo en los dos primeros periodos analizados (2001-2006 y 2006-2011).

Los indígenas destacan especialmente la labor de Hilaria Supa y María Sumire como oposición, y demandan mayor visibilidad de los actuales Coari y Nayap (oficialistas), todos ellos pertenecientes al Partido Nacionalista. La

¹⁰⁹ En una presentación preliminar del Estudio Especializado de Población Afroperuana desarrollado por GRADE para el Ministerio de Cultura, se presentó que mientras los hijos de afroperuanos con educación superior (los que fundaron el movimiento) siguen estudios universitarios, hay un estancamiento en la movilidad educacional de los hijos de quienes no alcanzaron el nivel superior, con lo que se podría consolidar la formación de una élite afroperuana divorciada de las bases.

representación que reconocen como más efectiva está vinculada a la izquierda (Supa, Sumire, Coari y Nayap - Partido Nacionalista) y centro (Arpasi - Perú Posible), probablemente por el acompañamiento que líderes con dicha ideología desarrollaron antes, durante y después de la Reforma Agraria, en la que además validaron sus formas de organización.

Los líderes afroperuanos que se reconocen parte del movimiento de derechos humanos deben enfrentar una profunda contradicción al reconocer la mejor labor en la congresista Martha Moyano, con quien un sector importante del movimiento tiene diferencias ideológicas por su filiación política vinculada a un gobierno violador de derechos humanos, criticando el poco compromiso demostrado por las actuales congresistas deportistas. Quienes están más ligados al movimiento de derechos humanos, suelen reconocerse de izquierda, sin embargo, esta no ha acompañado al movimiento, por lo que se entiende que otro sector sea “pragmático”, y que no haya habido formación de cuadros, siendo las actuales congresistas Uribe, Tait y Chihuán convocadas por los partidos por su fama y éxito, por lo que predomina su identidad como voleibolistas, antes que como afroperuanas.

6. A pesar que el proceso es incipiente para ambos colectivos, los indígenas tienen mayores logros en comparación de los afroperuanos. Ello se puede explicar por la debilidad histórica de sus organizaciones, la actual crisis del movimiento, la ausencia de una tradición ideológica y el menor tiempo en la construcción de su identidad, que no logra trascender lo fenotípico, tanto desde el auto-reconocimiento como desde el reconocimiento del “otro”, que al invisibilizarlo, lo niega como sujeto político, por lo que la principal retroalimentación del movimiento afroperuano está en los afrodescendientes de la región, mientras que los indígenas encuentran acompañamiento político en los partidos y organizaciones identificados con la izquierda.

Otra diferencia que debe quedar señalada entre los procesos indígena y afroperuano, es que aunque ambos se retroalimentan de la experiencia internacional, el movimiento indígenas tiene una retroalimentación constante con las bases a través de las organizaciones consolidadas desde la Reforma Agraria, aunque el nivel de educación de sus dirigentes es básico, y muchas veces hablan un castellano con interferencia de sus lenguas originarias, lo que les dificulta el acceso a la academia. En cambio los afrodescendientes no tienen un equivalente en cuanto a su forma de organización, y la relación de los líderes con las bases es a través de los proyectos de sus ONG; a su vez, la mayoría de los líderes afroperuanos cuenta con educación superior, constituyendo una élite respecto al resto de la población.

RECOMENDACIONES

1. De investigación:

- 1.1. Se recomienda desarrollar investigaciones complementarias como la participación al interior de los partidos políticos y la experiencia de la discriminación en la política peruana.
- 1.2. Estudiar en profundidad el proceso de participación política de mujeres indígenas y afroperuanas, con un enfoque intercultural, de género e histórico.
- 1.3. Indagar las percepciones de dirigentes indígenas y afrodescendientes regionales y locales respecto a las necesidades de representación legislativa.
- 1.4. Investigar sobre la representación en gobiernos regionales y locales de indígenas a través de cuotas, y de afroperuanos en zonas con mayor presencia afrodescendiente.
- 1.5. Se requiere estudiar con mayor profundidad sobre la construcción de la identidad afroperuana y cómo se relacionan con otras identidades étnicas y de otra naturaleza como clase, género, etc.
- 1.6. Estudiar las relaciones entre los partidos e ideologías peruanas con las organizaciones y el movimiento afroperuano, profundizando en la falta de emergencia de representantes legislativos que provengan del movimiento.
- 1.7. Explorar en profundidad el caso de Martha Moyano y su relación con el movimiento afroperuano y la defensa de sus derechos, al tiempo de la negación de otro conjunto de derechos humanos fundamentales.

- 1.8. Indagar con las congresistas afroperuanas deportistas respecto a sus experiencias de vida para explicar su poca proximidad a la construcción y defensa de la identidad y agendas afrodescendientes.
- 1.9. Profundizar sobre los modelos de democracia, representación y el sistema electoral que sería más compatible con las necesidades y derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Perú.

2. De aplicación:

- 2.1. Apoyar el fortalecimiento interno de las organizaciones indígenas y afroperuanas, sus miembros y sus bases, especialmente en los extremos de identidad, herramientas para enfrentar la discriminación, formación política y estrategias de negociación.
- 2.2. Promover la sensibilización y reflexión en los demás actores/as políticos/as con quienes deben interactuar las dirigencias indígenas y afroperuanas.
- 2.3. Propiciar espacios de debate entre líderes indígenas y afroperuanos, politólogos y especialistas en teoría democrática, así como expertos de la región como Colombia o Bolivia donde hay experiencias de representación de estos pueblos.
- 2.4. Promover espacios de encuentro y discusión entre actores políticos indígenas y afrodescendientes, de otras poblaciones vulnerabilizadas y otros actores que estén sensibilizados con estas problemáticas.
- 2.5. Generar mesas de trabajo específicas para generar políticas, normas y prácticas que impulsen la participación política indígena y afroperuana en los diversos niveles de gobierno y poderes estatales.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Albó, Xavier (2002) *Iguals aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación.
2. Aquino de Souza, Cristiane. (2011) *Las cuotas electorales y los derechos fundamentales*. Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, nº 13, enero 2011, ISSN 1698-7950, pp. 37-66.
3. Ardito, Wilfredo (2005) *Reflexiones Peruanas N° 49: Sobre Indios, Cholos, Serranos y Mestizos*. En: www.cemisa.com.pe/reflexionesperuanas
4. Barrère Unzueta (1997): Discriminación, Derecho antidiscriminatorio y acción positiva en favor de las mujeres, Madrid: Cuadernos Cívitas.
Resumido en: Biblioteca Temática Digital Base Legal de la Acción Positiva.
EMAKUNDE: Instituto Vasco de la Mujer. Recuperado de:
www.emakunde.euskadi.net/u72.../es/.../biblio_tema_digit_es.pdf
5. Barrère, María Ángeles (2002) *La acción positiva: Análisis del Concepto y Propuestas de Revisión*. En *Jornadas sobre "Políticas locales para la igualdad entre mujeres y hombres"* Palacios de Congresos Europa; Vitoria-Gasteiz, 11,12 y 13 de diciembre de 2002
6. Barth, Fredrik., compilador (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
7. Benavides, Martín, Torero, Máximo y Valdivia, Néstor (2006) *Pobreza, Discriminación Social e Identidad: El caso de la población Afrodescendiente en el Perú*. En: *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*, (Subbs y Reyes, editoras) Washington DC: The International Bank for Reconstruction and Development/ The World Bank.

8. Bilbao, Oswaldo. (2013) *Un olvido in-voluntario*. En América Latina en movimiento Nº 486, junio 2013, año XXXVII, II.
9. Billig, Michael (1984) Racismo, prejuicios y discriminación. En: *Psicología Social: Pensamiento y vida social. Psicología social y Problemas sociales*. Compila Moscovici, S. Barcelona: Paidós.
10. Braud, Philippe (1993) *El jardín de las delicias democráticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
11. Callirgos, Juan Carlos (1993) *El Racismo: La cuestión del otro y de uno*. Lima: DESCO.
12. Campos, José (2011) *La tigritud una opción valedera para la nación peruana*. En *Black in Latin America Conference*. Recuperado de <http://hutchinscenter.fas.harvard.edu/category/video-group/black-latin-america-conference?page=1>
13. Cárdenas, Víctor (2011) *Participación Política Indígena y Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en Bolivia* en Participación Política Indígena y Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en América Latina. La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena.
14. Castro-Gomez, Santiago. (2001) *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. Recuperado en mayo de 2008 de www.aulaintercultural.com
15. Cohen, Néstor y Piovani, Juan (comp) (2008) *Producción y reproducción de sentidos en torno a lo cualitativo y lo cuantitativo en sociología*. En: *La metodología de la investigación en debate*, Eudeba y Edulp, Buenos Aires.
16. Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003) Capítulo 2.2. Violencia y Desigualdad Racial y Étnica. En: *Informe Final*. Lima: CVR.

17. Crenshaw, Kimberlé (1995) *Mapping the Margins: Interseccionalidad, Identity Politics and violence Againsts Women of Color*. En K. Crenshaw; N. Cotanda; C. Peller; K. Thomas (eds.) *Critical Race Theory. The key writings that formed the movement*. p. 357-383. New York: The New Press.

18. De la Cadena, Marisol (2000) *Indigenous Mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

19. Degregori, Carlos Iván (1993) "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Varios, Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. IEP-EFEA, Lima.

20. Degregori, Carlos Iván (2010) *Qué difícil es ser Dios*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

21. Duckitt, John (1994) *The Social Psychology of Prejudice*. Westpost: Greenwood Publishing Group, INC.

22. Escudero, Karem (2012) *Impacto de las Políticas Públicas y Programas Sociales en las Mujeres Indígenas de Perú: Consultoría de Investigación*. Lima: ONAMIAP. Inédito.

23. García, María Elena y Lucero, José Antonio (2005) "Explorando un 'país sin indígenas': reflexiones sobre los movimientos indígenas en el Perú". En Nancy Grey Postero y Leon Zmosc, *La Lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005, pp. 229-263.

24. Hale, Tamara (2012) *Surnames, bilateral descent and the mixing that produces persons: ethnographic perspectives on mestizaje from an Afro-Peruvian community*. Documento presentado en la Annual SLAS Conference University of Sheffield, Reino Unido.

25. Hurtado Cruz, Virgilio (2011) *El sistema electoral para la elección del congreso*. En: http://eseg.edu.pe/docmartes/2007/mar_12jun07.pdf

26. Kymlicka, Will (1996) *Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal*. En *la segorgia Revista de Filosofía Moral y Política*, 14 de octubre de 1996.
27. Laclau, Erneso y Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
28. Lander, Edgardo (2001) *Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos*. Recuperado en mayo de 2008 de www.aulaintercultural.com
29. León, Ramón Tan, Juan José y Murillo, Kathia. (1998) *El país de los extraños: Una encuesta sobre actitudes raciales en universitarios de Lima Metropolitana*. Lima: Fondo editorial de la U.R.P.
30. León, Ramón (2010) *La escena primaria en el Perú: Imágenes sociales de Atahualpa, Francisco Pizarro, Huáscar y Diego de Almagro*. Lima: Editorial Universitaria – URP.
31. López, Sinesio (1997) *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima, Instituto Diálogo y Propuestas.
32. López, Sinesio (1998) *Cultura y Ciudadanía*. En: *Revista de Sociología*. Vol. X, Nº 11. Universidad Nacional de San Marcos – Facultad de Sociología.
33. Manrique, Nelson (2006) *Democracia y Nación. La Promesa pendiente*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD.
34. Martínez, Jaume y otros (2003) *Ciudadanía, poder y educación*. Barcelona: Editorial GRAO
35. Mariátegui, José Carlos (1928) *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

36. Medina, Luis Eduardo (2010) *Cuotas electorales de género e integración de los congresos*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación – Centro de Capacitación Judicial Electoral.
37. Mejía, Julio (2002-a) Perspectiva de la investigación social de segundo orden. En: Cinta de Moebio, núm. 14, septiembre, 2002. Universidad de Chile. Chile.
38. Mejía, Julio (2002-b) *Problemas Metodológicos de las Ciencias Sociales*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales - UNMSM.
39. Mignolo, Walter (2001) *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Recuperado en mayo de 2008 de www.aulaintercultural.com
40. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2013) *Encuesta para medir la opinión de la población peruana en relación con los derechos humanos*. Lima: MINJUS
41. Molinari, Tirso (2008) *Sobre la invisibilización y las representaciones de lo indígena en el Perú, algunas reflexiones sobre problemas centrales en la construcción social de ciudadanía*. En: *Revista Investigación Sociales*. Lima: UNMSM-2008.
42. Montañez, Ligia; Sánchez, Ligia y Salinas, José. (2003) *Proyecto “Imagen del negro en la Venezuela de hoy”: Una reflexión metodológica*. En: *Revista Interamericana de Psicología*. 2003,37,1,31-49
43. Muñoz, Rocío (2014) Representaciones sociales de las mujeres afroperuanas. En: Afroperuanas. Situación y Marco legal de protección de sus derechos. Lima: Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables.

44. Morales, Francisco y Yubero, Santiago (1996) *Del Prejuicio al Racismo: Perspectivas psicosociales*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha.
45. Motta, Déborah (2003) *El tiempo de la socialización en la obra de Alfred Schütz*. Recuperado en mayo de 2008 de <http://www.iigg.fsocuba.ar/>
46. Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós
47. Mouffe, Chantal (2001) *Feminismo, ciudadanía y política democrática radical*. En: *Ciudadanía y feminismo*, compiladora Marta Lamas. México: Instituto Federal Electoral.
48. Mouffe, Chantal (2007) *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
49. Murray, Santiago (en línea) *La democracia representativa en el sistema interamericano*. Recuperado en enero de 2012 de <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/238/23.pdf>
50. Nohlen, Dieter (1993) *Los sistemas electorales en América Latina y el Debate sobre Reforma Electoral*. México: UNAM, Recuperado de <http://www.bibliojuridica.unam.mx/libros/libro.htm?!=651.pdf>
51. Oficina Nacional de Procesos Electorales – ONPE (2005) *Los procesos electorales en el Perú: 1978-1986*. Problemas y lecciones. Lima: Centro de Investigación Electoral de ONPE
52. Orbegoso, Arturo (2003) *Cuatro décadas de investigaciones sobre racismo en el Perú: Elementos para un balance*. En: *Revista de Psicología Universidad César Vallejo de Trujillo*. 5,43-55.

53. Pacari, Nina (en línea) *Cuota de Etnia*. Recuperado en enero 2012 de http://www.iidh.ed.cr/comunidades/redelectorat/docs/red_diccionario/cuota%20de%20etnia.htm
54. Pajuelo, Ramón (2006) *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
55. Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe (editores) (1995) *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*. Lima: Centro de Investigación de la U.P.
56. Paniagua, Valentín. *El derecho del sufragio en el Perú* en: ONPE (Compilador). *Revista Elecciones* N° 02 - diciembre 2003. Lima: Centro de Investigación Electoral de ONPE, 2003.
57. Peschard, Jackeline (en línea) *El sistema de cuotas en América Latina. Panorama general* Recuperado en enero 2012 de www.congreso.gob.pe/l.../chapter_04a-CS-LatinAmerica.pdf
58. Portocarrero, Gonzalo (1992) Discriminación social y Racismo en el Perú de Hoy. En: *500 Años después... ¿el fin de la historia?* Lima: Escuela para el desarrollo.
59. Portocarrero, Gonzalo (1993) *Racismo y Mestizaje*. Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo.
60. Postero, Nancy y Zamosc, León (1995) *La batalla de la cuestión indígena en América Latina* En Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, 2005, pp. 11-52
61. Przeworski, Adam (1998) *Democracia y representación*. Publicado en la Revista del CLAD Reforma y Democracia. No. 10 (Feb. 1998). Caracas.

62. Quijano, Aníbal (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Recuperado de:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
63. Quijano, Aníbal (2005) *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*; en Libros y Artes, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, No. 10, Abril 2005, pp. 14-16. Lima, Perú.
64. Quijano, Aníbal (2007) *Don Quijote y los molinos de viento a América Latina*. En Andinos y Mediterráneos: claves para pensar Iberoamericana. J. Soria (compilador). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
65. Quintanilla, Lourdes (2000) *La nueva Asia Central o la fabricación de naciones*. Recuperado de:
[http://www.politicas.unam.mx/razoncinica/La nueva Asia Central o la fabricación de naciones.html](http://www.politicas.unam.mx/razoncinica/La_nueva_Asia_Central_o_la_fabricación_de_naciones.html)
66. Rendón, Silvio (2012) *Pueblos Originarios e Izquierdas originarias*. Recuperado en marzo 2012 de <http://grancomboclub.com/2012/03/pueblos-originarios-e-izquierdas-originarias.html>
67. Rey Martínez, Fernando (1995): *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo*, Madrid: McGraw - Hill. Resumido en: Biblioteca Temática Digital Base Legal de la Acción Positiva. EMAKUNDE: Instituto Vasco de la Mujer. Recuperado de:
[www.emakunde.euskadi.net/u72.../es/.../biblio tema digit es.pdf](http://www.emakunde.euskadi.net/u72.../es/.../biblio_tema_digit_es.pdf)
68. Ríos, Candelaria (2005) *Actitudes Raciales en Profesores de primaria y secundaria en el distrito de Comas*. Tesis para optar por el Título de Licenciatura en Psicología. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.

69. Ríos Indacochea, Candelaria. d. , 2010-07-07 "From discrimination to legislation: The leap to the policy of indigenous Peruvians" Paper presented at the annual meeting of the ISPP 33rd Annual Scientific Meeting, Mark Hopkins Hotel, San Francisco, California, USA Online <PDF>. 2014-07-03 from http://citation.allacademic.com/meta/p420174_index.html
70. Ríos, Candelaria (2011) *Voto Anti-Racista en Día de Eliminación de Discriminación Racial*. Recuperado de: <http://workingclasshero.in.blogspot.com/2011/03/voto-anti-racista-en-dia-de-eliminacion.html>
71. Ríos, Candelaria (2012) *Política de cuotas para poblaciones indígenas: Aproximación a las posibles políticas de acción afirmativa para favorecerla presencia de representantes indígenas en el Congreso Peruano*. Investigación para Aprodeh. Inédita.
72. Rostworowski, María (2009) *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Sexta reimpresión.
73. Sartori, Giovanni (1997) *Teoría de la democracia: Tomo dos "Los problemas clásicos"*. Madrid: Alianza Editorial.
74. Segato, Rita (2010) *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. En: Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010. Recuperado de: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf
75. Spalding, Karen (1974) *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

76. Sulmont, David (2005) *Encuesta Nacional sobre exclusión y discriminación social*. Lima: DEMUS.
77. Supa, Hilaria (2010) *Hilos de mi vida*. Lima: Congreso de la República, Ediciones del Congreso. Segunda Edición.
78. Touraine, Alain (2000) *¿Qué es la democracia?* México: Fondo de Cultura Económica.
79. Tubino, Fidel (2002) Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. En: Fuller, Norma (ed): *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de Ciencias Sociales en Perú, Lima, 2002, pp.51-76. Recuperado de: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Tubino2.pdf>
80. Valdivia, Néstor, Benavides, Martín y Torero, Máximo (2007) *Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente*. En: *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: Grade.
81. Valdivia, Néstor (2013) *Las organizaciones de la población afrodescendiente en el Perú: Discursos de identidad y demandas de reconocimiento*. Lima: Grade.
82. Van Dijk, Teun (1989) *Communicating Racism: ethnic prejudice in thought and talk*. California: Sage Publications.
83. Vicente, Miguel (2006) *Desde el análisis de contenido hacia el análisis de discurso: la necesidad de una apuesta decidida por la triangulación metodológica*. Recuperado en noviembre de 2007 de <http://www.hapaxmedia.net/ibercom/pdf/VicenteMarinoMiguel.pdf>
84. Wiewiorka, Michel (1992) *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

ANEXOS

Anexo 1: Guía de preguntas para líderes indígenas y afroperuanos:

OBJETIVOS	TEMAS	PREGUNTAS
<p>Conocer la percepción de afroperuanos e indígenas sobre la participación política partidaria de sus comunidades.</p> <p>Conocer la trayectoria y dificultades de los líderes y congresistas indígenas y afroperuanos para ejercer la representación de sus pueblos.</p> <p>Identificar las posibles necesidades de acciones afirmativas de estas poblaciones para un mejor ejercicio de su representatividad ante el Congreso de la República.</p>	Percepción de congresistas y representatividad	<p>1. ¿Considera que existe una representación legislativa de indígenas/afroperuanos? ¿Desde cuándo?</p> <p>2. ¿Por qué razones es (o no) efectiva esta representación?</p>
	Discriminación y racismo	3. ¿Considera que existen factores vinculados a la discriminación y racismo que dificulten dicha representación?
	Conocimiento agenda	4. ¿El congreso conoce la agenda del pueblo indígena/afroperuano en nuestro país?
	Niveles de gobierno importantes	<p>5. ¿Qué niveles e instancias de gobierno son cruciales para el logro de la agenda indígena/ afroperuana?</p> <p>6. ¿Cuál es el actual grado de incidencia del movimiento en estas instancias?</p>
	Estrategias para introducir su agenda	<p>7. ¿Tener congresistas indígenas/ afroperuanos facilitaría introducir la agenda indígena/afroperuana?</p> <p>8. ¿Todos los líderes indígenas/afroperuanos manejan esta agenda?</p>
	Opinión de cupos y representación	<p>9. ¿Cómo calificaría la implementación de cuota indígena para Gobiernos Regionales y locales?</p> <p>10. ¿Qué mecanismos deberían implementarse para garantizar presencia indígena/ afroperuana en el congreso?</p>

Anexo 2: Guía de preguntas para congresistas y ex congresistas indígenas y afroperuanos:

OBJETIVOS	TEMA	PREGUNTA
Conocer la trayectoria y dificultades de los líderes indígenas y afroperuanos para ejercer la representación de sus pueblos.	Experiencia personal de desarrollo de su identidad indígena y afroperuana y afirmación de pertenencia.	1. ¿Se identifica usted como indígena/ afroperuano? 2. ¿Cómo fue su proceso de identidad, qué hechos, factores culturales/sociales, personajes, y/o personas contribuyeron? 3. De su experiencia, ¿qué supone un proceso de construcción de identidad? ¿Por qué es importante?
	Descripción de su desarrollo y liderazgo social	4. ¿Cómo es que se inicia usted como líder? 5. ¿Qué dificultades tuvo que afrontar? ¿Cómo se relacionan esas dificultades con su condición de mujer, étnica, social, etc.?
Conocer la percepción de afroperuanos e indígenas sobre la participación política partidaria de sus comunidades.	Participación política y legislativa desde inicios hasta hoy	6. ¿Cómo inició su vida política partidaria? 7. ¿Qué dificultades tuvo que afrontar? ¿Cómo se relacionan esas dificultades con su condición de mujer, étnica, social, etc.?
	Experiencias sobre incidencia política en temas de su población	8. ¿Cuándo y cómo inicia acciones de políticas a favor de la población indígena/afroperuana? ¿Qué le motivó? 9. ¿Quiénes le acompañaron en dicho proceso?
Identificar las posibles necesidades de acciones afirmativas de poblaciones indígenas y afroperuanos para un mejor ejercicio de su representatividad ante el Congreso de la República	Experiencias de discriminación durante su vida política.	10. ¿Ha podido ser testigo de actos de discriminación durante su vida política en los distintos espacios en que interactúa?
	Dificultades para insertar la agenda indígena y/o afroperuana en políticas públicas (ideología, intereses, racismo, exclusión, etc.)	11. ¿Qué dificultades observa para insertar la agenda indígena/afroperuana en las políticas públicas? Del accionar de sus colegas, ¿qué dificultades observa en la inserción de la agenda indígena/afroperuana en políticas públicas? 12. ¿Estas dificultades cree Usted se dan por problemas ideológicos, de intereses, temas partidarios y/o discriminación?
	Otros de interés de los entrevistados relacionados a discriminación, racismo, políticas públicas e identidad.	13. ¿Hay algún otro asunto relacionado a los temas de exclusión, discriminación, racismo, políticas públicas, identidad indígena y afroperuana que no hayamos tratado y quisiera mencionar?

Anexo 3: Características de las expectativas y condiciones de la representación legislativa según entrevistados:

	Según líderes indígenas	Según líderes afroperuanos	Según congresistas
IDENTIDAD	<ul style="list-style-type: none"> Asociado a procesos de lucha: “Con el tema de la progresión del convenio 169, que la dicta básicamente” “Esto (la identidad) es un proceso en construcción, apenas estamos comenzando a nivel de la dirigencia.” “que nos digan de cualquier forma pero somos del pueblo como pueblo buscamos pero en este momento que las cosas ya han avanzado a nivel internacional del convenio y todo eso creo que todos somos indígenas a partir de nuestros derechos, (...) porque nos pertenece a los indígenas campesinas originarias las reformas que han venido el estado que ha nacido después del origen que somos nosotros” “con todo lo que es el tema de la reforma agraria hay un tema de identidad, podríamos decir o porque se empieza a hablar del tema de comunidades campesinas y comunidades nativas (...) ahora más aún que ya hablamos de la reafirmación de nuestra identidad cultural como pueblos indígenas, como indígenas.” 	<ul style="list-style-type: none"> Construcción política de identidad “Yo creo que “afroperuano”, “afrodescendiente” es un término nuevo, a partir de Durban, que se instauró el término, nosotros tenemos un proyecto identitario, que es hacer que las personas conozcan la palabra. (...) Es un término político, es un término mucho más estratégico.” “Evidentemente luego de ese proceso (formación en el movimiento), tú construyes una identidad política, donde lo negro no es lo feo, donde lo negro es ese punto de partida por el cuál te explicas cómo y por qué vives lo que vives (...)Hasta este primer momento era darle la vuelta a lo negro, cuando yo hablo de afroperuana estoy hablando de construir una identidad política distinta, entonces me construyo como un sujeto político en una posición muy particular; es decir, reconozco mi subalternidad, pero al mismo tiempo construyo mi capacidad de agencia para hacerle frente a esa subalternidad que me coloca en una situación poco privilegiada.” No identificación de autoridades: “tu o cualquier persona eres de un partido político y eres afrodescendiente o primero eres afrodescendiente después 	<p>“Alguna vez recibí un insulto, pero recién cuando estuve en el Congreso, asumí que yo debía tener algún trabajo en función a los afrodescendientes, nunca antes lo había decidido así, recién en el Congreso asumí esa tarea.” (Moyano)</p> <p>“Si no tienes identidad, no eres nadie ¿no? Para mí que por lo menos me pueden visualizar, es muy fuerte el algo que construye tu propia vida, tu propia experiencia, algo que construye tu forma de ver la vida más adelante. Mientras no tengas una identidad, no sabes que vas a hacer. Pero ya tengo identidad, soy afrodescendiente, lo he construido en el camino y siento que para mí es mucho más fuerte, porque siento que me da elementos para proponer cosas, me empodera de alguna situación si es que la conozco y asumo una responsabilidad educativa frente a los que no lo son.” (Moyano)</p> <p>“por ejemplo el congresista Abugattás entiende más que Cénaida” (Moyano)</p> <p>“No puedo transformarme porque estaría alejándome de mi tierra, de mi pueblo, de mi familia. Muchos, hasta mis compañeros me dijeron que debía quitarme esa ropa, ponerme otra ropa, que debía ponerme terno, debía ponerme</p>

	<ul style="list-style-type: none"> • No identificación de autoridades: “En el gobierno aunque hay pero se niegan, pues mira ni tienen vergüenza los amigos que viven de las provincias quienes son por el hecho que son empresarios no se sienten indígenas.” “cocaleros Nancy y Elsa no se sentían indígenas entonces imagínese, son indígenas de la selva pero nunca se sentían nunca se acercaba a las instituciones, siempre trabajaba aparte con los cocaleros” “no tuvimos un liderazgo con identidad fuerte e indígena, no tuvieron los líderes identidad, era pobre era o política revolucionaria identidad campesina, pero identidad indígena muy poco muy poco de influencias.” “ hemos hecho un mapeo, cómo se ha dado en las diferentes regiones de hago estas diferencias de Ayacucho, es probable que hayan cubierto simplemente la cuota con el primero que estuvo dispuesto a asumir la identidad porque el problema de seguro empezó con un las duda de asumo no asumo de decir indio” • Construcción en confrontación con la discriminación: “decir que somos un pueblo indígena es un insulto entonces una de las estrategias que utilizamos [son] las dos primeras normas ancestrales” “hay varios pasos que se van creando y eso hace que tú digas que yo me reconozca como indígena es bueno o es importante.” 	<p>del partido político, ahí está la gran diferencia porque si tu primero eres afrodescendiente y el partido político no corresponde a lo que tu planteas, tú te sales del partido, pero después de ser afrodescendiente te importa más el partido” “Las congresistas actuales no se identifican con nada, ni como negra ni como partido, hay un cuestionamiento, con todo respeto que se merecen las damas pero falta accionar como políticas y también con conocimiento de la realidad nacional” “si esta tres mujeres afrodescendientes hubieran tenido la mínima preparación política, hubieran estado identificado con sus raíces, con la lucha, y como no se identifican como negras no tienen el conocimiento de lo que es uno de los fines políticos, no tienen conocimiento del devenir político, ninguna de ellas, solo se llenan del partido y punto, ninguna de ellas.” “yo creo que el tema afroperuano se ha convertido en un grupo muy pequeño, no hemos logrado todavía hacer que la población se reconozca como afrodescendiente, ni conozca el tema.”</p> <ul style="list-style-type: none"> • Construcción en confrontación con la discriminación: “Yo creo que uno se da cuenta de que es diferente en el colegio, ese, llamado ahora bulling racial que siempre ha sido discriminación, y ahora se llama bulling, más bonito (risas). Yo creo que ahí, ahí me di cuenta en el colegio, de que era 	<p>sastre. Mucho en el Cusco me dicen “oye quítate esa ropa, que tú ya eres congresista” (Supa) “Primero identificarte, primero la identificación con uno mismo, con nuestros antepasados, el conocimiento que ellos tenían y que están acá, están vivos en los centros arqueológicos.” (Supa) [otros niegan, cambian] “Yo creo que es por no tener esa fuerza, de repente no han tenido la oportunidad de conocer. Hay muchos que pierden su identidad, hasta se pintan el cabello.” (Supa)</p>
--	--	---	--

	<p>“escuchar un Huayno era vergonzoso era algo al cholos mal serrano era siempre con sus objetivos y el cholo el serrano es siempre era para él servidumbre pero han pasado los años y bueno el provincianos creo que ahora ha cambiado pero ahora el problema sigue no podemos superar la vergüenza, la negación.”</p> <p>“tenemos una cuota de participación indígena, no se que porciento, pero eso acaso ha sido tomada en cuenta (...) por ejemplo, como una sola participación de una mujer que puesta en el último puesto por el último puesto, la mujer, y esa mujer tiene que ser joven, las tres cuotas juntas.”</p> <p>“en los cargos públicos todavía y menos espacio pero que también más que todo las Hermanas provincianas, por ejemplo pero un trabajo por un puesto, que hay un concurso que invitan a la más bonita que tiene buena pinta, buena ropa...”</p> <p>“también el racismo siempre hay (...) nadie quiere ser indígena porque dicen la palabra indígena es algo menos, despreciativo...”</p>	<p>diferente.”</p> <p>“El color de la piel es un inmediato marcador de identidad, tan potente, que es lo primero que aparece, pero no para nombrarte, sino para hacer que el nombrarte signifique con absoluta claridad que eres lo diferente, que eres lo malo, y por eso hay que nombrarlo porque eres lo malo.”</p> <p>“(...) y además construirse por oposición. Como el prejuicio dice que tú eres malo, entonces tú tienes que demostrar que eres bueno. Si los demás leen o no leen, para ti es casi una norma, tienes que leer...”</p>	
ESTILO DE TRABAJO	<ul style="list-style-type: none"> • Coordinación con organizaciones <p>“no podemos asegurar de que el cien por ciento nos va representa algo, o te va trabajar para nosotros siempre tiene que haber eso, pero sí al menos ya tendríamos un puente alguien que nos facilite de tener el acceso”</p> <p>“pienso que aun siendo pocos le está faltando una estrategia conjunta, por ejemplo ellos siguen haciendo su trabajo</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Coordinación con organizaciones <p>“Yo siento que Leyla tiene un compromiso muy interesante con el tema, probablemente haría más, si tuviera más elementos y más herramientas para hacer, si estuviera más acompañada y con más soporte de las organizaciones, ¿para qué? Para que le ayuden a generar la agenda, a proponer la agenda, que le pasen las</p>	<p>“se acercaron afrodescendientes del Movimiento Francisco Congo, yo era amiga de Elsa Vega. Los Vega se acercaban hacer propuestas una vez que fue electa para el Congreso. Esa propuesta la asumí y las presenté y ahora son Ley. Recién ahí empecé a tomar conciencia de las divisiones, las situaciones.” (Moyano)</p> <p>“lo que pasa es que el otro lado no quiere</p>

	<p>de manera aislada como congresistas y no está articulado con organizaciones de origen como Hilaria.”</p> <ul style="list-style-type: none"> • Coordinación entre sí “... si se juntaran estos indígenas, originarios provincianos como los llamamos había otro bloque provincial, pero eso es lo que no tenemos.” “yo creo que la principal barrera que ellos están chocando es con la normatividad propia del congreso, la otra barrera es la barrera cultural que tenemos en el país que es de fuerte contenido de exterminadora clasista.” “la mayor presencia del congreso anterior fue también producto de la casualidad no fue producto de una intención (...) no responde a una legislación a una normatividad que de espacios con mayor legitimidad al rol organización.” “si se juntaran estos indígenas, originarios provincianos como los llamamos habría otro bloque provincial” 	<p>iniciativas legislativas, o sea, que le armen pues, que le hagan el andamiaje para que ella desde el podio en que está, tenga elementos para negociar con los otros congresistas afros y no afros. Pero la siento muy solita allí...” “Los que tuvieron más acercamiento fue más por su vivencia más bien de venir social, el caso de José Luis Risco, pero siempre, él es primero sindicalista después es afro o primero afro o sindicalista y después Martha Moyano que también se identificó, porque ella fue muy inteligente partiendo de su negritud comienza a plantear algunas cosas para jalar agua para su partido (...) comenzó a pensar, lo que las otras no se dan cuenta, el problema es al partido al que pertenece personalmente para mí si ella no fuera fujimorista creo que muchos estuvieran siguiendo su proceso, pero sabemos lo que es el fujimorismo aunque lo quieran negar.”</p> <ul style="list-style-type: none"> • Coordinación entre sí “Yo creo que la Mesa (de Trabajo Afroperuano del Congreso) debe ser un espacio de concertación parlamentaria con todos los congresistas en su mayoría y que puedan desde ahí presentar proyectos de leyes para la población afrodescendiente, lo único a lo que se ha restringido la mesa – es una crítica que yo hago directamente- es a hacer eventos, conferencias, celebra el 4 de junio, el Día de la Cultura Afroperuana, nada más.” 	<p>reconocer, bajo el argumento del mestizaje que es real, bajo el argumento de la pluriculturalidad, y que todos somos igual es preferible no identificar un número determinado de la etnia afrodescendiente, primero porque nosotros somos no tan problemáticos como la indígena, como los nativo, que no les hacen caso toman carreteras, nuestra actitud es diferente (...) en el tema de las tierras ¿somos iguales? no somos iguales, porque los indígenas tienen su tierra y se les reconoce, nosotros no, en la constitución no estamos reconocidos jurídicamente que es un proyecto de ley que me lo mandan al archivo cada vez que puedan, yo lo vuelvo a poner y me lo vuelven a mandar al archivo, lo vuelvo a poner y lo mandan al archivo.” (Moyano) “yo asumo doble responsabilidad, el hecho de ser congresista y afrodescendientes no solo me preocupa ser congresista si no también ser afro peruana, y los ojos de los demás viendo cuando te equivocas, cuando una afrodescendiente se equivoca es más golpeado cuando se equivoca otro, ahí es necesario que seamos más para plantear las políticas porque desde el congreso planteamos las leyes a partir de allí que se desarrolla las políticas públicas.” (Moyano) “deberíamos hacer por ejemplo sin un medio de dificultad, porque hemos sido dos en el tema afrodescendiente, estamos Zenaida y yo, Zenaida se deja orientar en el tema afro pero no es su</p>
--	--	---	---

		<p>tema no está metida en el tema, pero si yo pido ayuda a otros parlamentario la voy a encontrar, no voy a encontrar una pared, pero mientras tanto no proponga mejor para ellos, pero cuando yo proponga algo la van aceptar.” (Moyano)</p> <p>“ingresar a los niveles de toma de decisión preparándonos y entrar a la competencia lo que tendríamos que pelearnos seria por ingresar a los partidos y a la listas y entrar a la competencia, que es el paso más difícil claro porque el otro es más fácil, siempre vamos a tener dos curules para dos afros, ahí no hay competencia.” (Moyano)</p> <p>“Como en el Congreso hemos visto que todo era cerrado, que toda la gente tenía que entrar encorbatados, los señores de terno, todos, y era dificultoso, hemos luchado mucho para que entre nuestra gente.” (Supa)</p> <p>“...y así nosotras contestábamos, esta es nuestra casa y por eso nos vamos a quedar. Y otro era que “no deberían vestirse así, que deberían vestirse, que no sé cuánto” Yo les decía, ustedes merecen respeto porque han estudiado, pero nosotras también venimos de una trayectoria grande, hemos sido nombradas por el pueblo, y ustedes también, ahora estamos en el mismo nivel.” (Supa)</p> <p>“las mujeres son las que siempre en la historia han guardado su idioma y la cultura. La mujer siempre ha dado esa enseñanza, ha asumido el rol de enseñanza, el rol del trabajo.” (Supa)</p>
--	--	--

<p>AGENDA DE TRABAJO</p>	<p>“las Hermanas han sido muy valientes de enfrentar y de colocar en la agenda al indígena (...) aunque ahora no lo vemos mucho, pero Paulina Arpasi convocó mucho y que fue la primera mujer y de ahí se debilitó, pero en el segundo periodo Juana Huancahuari y María Sumire, Hilaria (Supa) había habido un proceso muy importante de civilización de las inequidades, visibilizar la discriminación de la agenda”</p> <p>“es conciencia de cada con sector o sea yo con mi Hermano está yendo como candidato yo tengo la obligación de apoyarlo con mi voto, no que un Hermano abogado, un mestizo mestizó de la ciudad te regalo (...) sería otro camino de conciencia de todo los Hermanos indígenas originarios que sin envidia nos apoyemos.”</p> <p>“mayormente los alcaldes son elegidos por la gente del lugar es porque la ley tiene también dice que tienen que vivir ahí entonces son elegidos por qué tiene identidad y son del pueblo pero un gobernador por ejemplo, esa autoridad política tiene una agenda que cumplir, que es diferente...”</p> <p>“digo tenemos limitadas conocimientos para el tema del decisión cuando tú te ofrecen como la legos es que apuesta quieres como la queremos si somos la mayor cantidad de votantes, que hay y faltar más reflexionar en ese sentido.”</p> <p>“Coari ha sido elegida siendo secretaria de la mujer en la CCP está articulada muy bien con su organización regional en eso o tiene mucho valor (...) pero aún</p>	<p>“nuestros políticos ninguno quiere ser indígena ninguno quiere ser negro y además los temas étnicos están velados porque no lo tienen en su agenda sino, estar dentro de los partidos políticos mismos.”</p> <p>“Y ahora yo me hago otra pregunta ¿qué tanto al interior de los partidos políticos ha calado el “tema? porque también hay que comenzar a verlo, de repente con más iniciativa de cada uno, como desde su perspectiva afrodescendiente.”</p> <p>“Yo no creo que para todo el mundo - todo el mundo afro- exista plena conciencia que la situación de pobreza que viven es un tema de discriminación y exclusión estructural.”</p> <p>“En el caso de Tait, y la Sra. Uribe, más bien mi percepción de algunas experiencias es de muy poco interés. Yo no sé, si ese poco interés tiene con poco conocer el tema. Si ese poco interés, tan bajo tiene que ver con experiencias negativas frente al tema.”</p> <p>“no solamente ser fenotípicamente es lo importante, si no tener discurso, conocer el tema”</p> <p>“... creo que necesitamos es formar cuadros, o sea, no solo formar afroperuanos que tengan un discurso afro, sino que tengan un discurso mucho más de 360° de realidad nacional. Yo siempre pongo este ejemplo, con las discrepancias que podemos tener, Barack Obama que es algo así como la persona más poderosa del mundo, se podría decir... ganó las elecciones no con un discurso afroamericano, sino con</p>	<p>“lo que pasa es que, y esto es un autocrítica... nos hemos pasado años, sentados y lamentándonos criticando al ejecutivo o a cualquier nivel de gobierno que no implementa políticas públicas, pero nosotros sabemos que son políticas públicas para los afros, lo que primero tenemos que saber que es que políticas públicas tienen que ser implementados, porque el ejecutivo ni el gobierno local ni regional va conocerlo, no son afrodescendientes no viven el problema no lo van a conocerlo.” (Moyano)</p> <p>“Estoy en el tema de viviendas, porque he notado que los afros son los que menos propiedades tienen, las tierras las están vendiendo, la están regalando el deber de la pertenencia es muy importante para los afrodescendientes, el tema de la deserción escolar que tiene que ver mucho con ingreso económico, ahí habría que ver en una especie de censo de evaluación cuando desertan y a qué edad y por qué, para tener una propuesta concreta de aporte, no es lo mismo que las etnias andinas y amazónicas porque ahí se están estableciendo por ejemplo el quechua o enseñarles sus lenguas, etc.” (Moyano)</p> <p>“(...) por ejemplo no está en el contenido de los libros de la historia del Perú, no estamos ahí, no hay la información del aporte del esclavo en la guerra de independencia, con el apoyo que se le dio a San Martín, eso no está, pero para que eso se dé, se necesita cambiar la curricula escolar, y para eso se necesita mucha fuerza y poder.” (Moyano)</p>
---------------------------------	--	--	---

	<p>hay que dar pasos mucho más agresivos un poco para visibilizar el trabajo en la identidad.”</p> <p>“en la historia habremos llegado a que sean congresistas pero no pasó nada entonces lo que no queremos es eso; lo que queremos es que más bien las propuestas la agenda de los pueblos indígenas puedan ser visibles en las políticas públicas futuras”</p>	<p>un discurso mucho más de integración, mucho más abierto. Yo creo que eso deberíamos hacer, no solo tener un discurso afrodescendiente, y sectorizarnos en ese discurso, sino conocer de realidad nacional, de economía, de estadísticas, de problemática en general de todo el Perú”</p> <p>“Leyla Chihuán en su momento, como parte de la Mesa, creo que tuvo la iniciativa de conocer un poco más el tema afro, al menos tuvo la iniciativa de conocer, de convocarnos, nos convocó, y el poco tiempo que estuvo, quiso hacer también como un tipo de actividades culturales, programas, pero no con este aspecto de empezar a hacer un proyecto de ley directamente.”</p> <p>“yo creo que Cecilia Tait tiene un plus porque ella dice que es negra, se siente negra. Pero, sin embargo, es muy curioso, porque ella todavía no asume la agenda negra, afrodescendiente, no, no la coge.”</p>	<p>“Yo desde niña, yo observaba lo que hacían nuestras abuelas, es más, yo he tenido profesoras lideresas, aunque no sabían leer ni escribir, ni hablar en castellano, pero sí conocían sus derechos (...) me inicio defendiendo estos derechos, y más que todo en esas épocas en que se da la violencia hacia la mujer porque había mucha violencia. Y otro tema que hemos trabajado es con la educación superior que sea más asequible, porque pocas mujeres entraban a educarse superiormente.”</p> <p>(Supa)</p> <p>“Yo creo que hay avances, pero hay mucho que hacer, hay mucho que concientizar a la gente, mucho que concientizar a los profesionales. Hay mucho que uno mismo concientizarse de nuestra cultura, de nuestra ancestralidad, mira cuántos miles de visitantes de otros países vienen a ver nuestra cultura, y nosotros menospreciamos.” (Supa)</p>
--	---	--	---

Anexo 4: Matriz de sistematización de entrevistas a líderes afrodescendientes:

EJE	MARCO – ASHANTI/ASONEDH	ROCÍO - AFROPERU	OSWALDO -CEDET
Origen de su liderazgo	<p>: Ya... yo en sí, como tú sabes, vengo de una familia donde se inculcó el tema afro, mi padre tiene veinte años trabajando el tema afroperuano, más de veinte años ¿No? Y desde muy chico, me metía básicamente en el tema por las películas, tenía trece, catorce, quince años y ponía películas de los afroamericanos, de historias de los Kukus Klan, Black Panthers, todo ello, sin embargo no me interesaba mucho todavía, y me invitaba a talleres, lo acompañaba como Asonedh, y tampoco me interesaba mucho, no le veía el sentido, hasta que un día, escuché a mi padre, en una entrevista por la televisión y le escuché y dijo que los afroperuanos somos aproximadamente diez por ciento de personas en el país ¿No? Así que yo estudiaba en un colegio particular y éramos treinta en el salón, y me di cuenta - como era bueno en matemáticas-, ja ja ja, así que como éramos treinta al menos tres debían ser afroperuanos ¿No? Por matemáticas, y era el único, y pregunté en otros salones y...no había ninguno, de cincuenta y treinta, así que me di cuenta de que algo estaba pasando ¿No? Así que me interesé más en el</p>	<p><i>Fue de casualidad. La historia es así: Yo estaba estudiando secretariado, porque mi hermano era de la idea que primero había que estudiar una carrera corta para ir trabajando y ayudarse con eso para seguir luego otra carrera. Entonces, resulta que él apoyaba a un amigo en una organización, pero tenía problemas con la computadora, y me pide que vaya para que le ayude. Resulta que era Asonedh (tenía otro nombre) y ahí estaba Jorge Ramirez, creo que todavía era parte del movimiento negro francisco congo. Al costado había unos chicos conversando, entonces yo empiezo a parar la oreja, hablaban de lo "negro", yo hasta entonces no me había pensado como "negra", es decir, en casa nos decíamos negros, pero no había escuchado antes ese discurso, y me llamó la atención y me puse escuchar. Cuando salieron, parece que se habían dado cuenta que yo había estado ahí chismoseando y me invitaron a participar, tenían unos talleres por toda la costa sur del país, y yo fui de apoyo a</i></p>	

	<p>tema, ya se había formado Ashanti Perú, la red peruana de jóvenes afrodesendientes...</p> <p>¿De qué año estamos hablando más o menos?</p> <p>Estamos hablando del año 2003, a 2004, y ahí fue donde me interesó un poquito más, como Ashanti Perú se había formado ya, y comencé a estar, ahí como cualquier asistente escuchaba, escuchaba, escuchaba, y a partir de esa entrevista que le escuché a mi padre que fue el que me acompañó mucho más en el movimiento me metí y me involucré en Ashanti ¿No?.</p>	<p><i>alcanzar los plumones, los papelotes, etc. y en el viaje uno del grupo de enferma y me piden a mí que lo reemplace. Así empiezo, aunque siempre en roles menores de apoyo, nunca tomando la decisión. Es ahí que me acerco al movimiento feminista, al MAM, y ahí me doy cuenta que no importa en la organización que estés, siempre está el machismo.</i></p> <p>Yo nunca hablé desde “yo la joven afro”, siempre era desde el movimiento afro, o desde las mujeres, pero nunca desde joven. Ese discurso nunca me llegó a interpelar, no me llamó la atención, ¿por qué?, no sé. Pero no era por ahí. Pero sí tengo muy claro este inicio, ¿no?, este inicio que fue como dos años, yo me atrevería a decir. Probablemente hoy los jóvenes que activan en diversos espacios lo hacen en menor tiempo. Yo siempre pienso en estos dos años como el primer momento, porque vas encontrando la agenda, los temas, te vas problematizando a ti misma con algunas cosas, y ahí mucho tuvo que ver, por lo menos en esos dos primeros años, el movimiento de mujeres en el Perú. Así arranco.</p>	
Identidad propia	El término “negro” fue un término	A ver, hasta antes de entrar en	Claro, el no reconocimiento de

	<p>impuesto por los europeos, por los españoles, por los colonizadores. “Negro” en su momento significó una cosa, un animal, algo que podías vender, comprar, e incluso poner en herencia. Esa condición de “negro” fue utilizada por los colonizadores, los europeos ingleses, portugueses para hacer –para mí—el crimen de lesa humanidad más fuerte y más horripilante de la historia; traer a personas en condiciones de esclavizadas a las américas. Esta condición de “negro” que históricamente, socialmente se ha convertido en algo negativo, “la mano negra”, “el gato negro”, “la magia negra”, al momento de atribuir esa palabra a una persona, estás también vertiéndole todo el combo negativo. El hecho de llamar a una persona “negro”: “Hola Luis. Hola Juan. Hola negro”, ya estás poniéndole un tipo de barrera, refiriéndose a esa persona por el color de piel que tiene, y no por su humanidad, por su condición de persona.</p> <p>Yo reivindico el término “afroperuano” porque reconoce la existencia de ancestros, antepasados, que llegaron a las américas en condición de esclavizados. Es un tema mucho más de identidad, de reconocer primero que somos personas, y que tenemos una</p>	<p>esta institución, yo era “negra”, “morena”, “zamba”, “trigueñita” y todo lo que tu quisieras. Pero “negra” sonaba feo, ¿no? Era como muy duro. Entonces yo no lo usaba porque era duro, pero por ejemplo mis padres se referían a mí como negra. Mi papá me decía “negra”, “negrita” y todos teníamos absoluta conciencia... éramos conscientes y teníamos conciencia de que éramos negros y de lo que eso significaba al interior de una sociedad llena de prejuicios, de estereotipos, de burla, de mofa. Pero yo no sé si a esas alturas, antes de este proceso, yo hubiera aceptado con solvencia que me digan negra, creo que me hubiera ofendido. Es más, me hubiera parecido muy fuerte.</p> <p>Evidentemente luego de ese proceso, tú construyes una identidad política, donde lo negro no es lo feo, donde lo negro es ese punto de partida por el cuál te explicas cómo y por qué vives lo que vives, cómo y por qué te pasa lo que te pasa. Pero fue luego de un proceso. Inclusive, mi identidad étnica afroperuana, no tiene nada que ver con estos dos primeros años en el movimiento... ¡nada que ver! Ahí yo coloco las</p>	<p>tus aportes hace que tú digas bueno, si no te he reconocido, tratas de ocultar de tu identidad y comenzar a crear una nueva identidad o asimilarse aun identidad criolla, pero la identidad pasa por otras cosas, por eso cuando a mí me hablan de mestizaje yo me niego, porque el mestizaje es una mezcla de colores no una mezcla de identidades, entonces el Perú lo debemos construir como un país desde los colores o desde la cultura, mientras nosotros no podamos darnos esa respuesta, por eso decimos somos un país mestizo pero un país mestizo de qué.</p> <p>¿Cuál es la importancia una autoridad asuma una identidad? Es súper importante porque los otros el otro tú y tu par se identifican también contigo, eres tú, hablemos de cualquiera, yo siempre hago un ejemplo pertinente, tu o cualquier persona eres de un partido político y eres afrodescendiente o primero eres afrodescendiente después del partido político, ahí está la gran diferencia porque si tu primero eres afrodescendiente y el partido político no corresponde a</p>
--	--	--	--

	<p>historia que nació en África, una madre que nació en África y que somos sobrevivientes de los esclavizados que llegaron a las américas. Prefiero más el término afroperuano que afrodescendiente, es cierto, porque creo que hay que comenzar a trabajar desde lo nuestro, desde la peruanidad, hay colombianos, hay afrocolombianos, afroparaguayos, afrovenezolanos, ¿no?, pero todos formamos la afrodescendencia. Una vez en un evento me dijeron que sería mucho mejor comenzar a hacer una corriente de solamente afrodescendientes, y que tratemos de evitar lo afrocolombiano, afroperuano y eliminar las particularidades de cada sector porque generaría mucha unión entre nosotros, o sea los afrodescendientes de Perú, los afrodesendientes de Colombia, crearnos como un pueblo, como una comunidad única, y ser mucho más estratégicos al momento de generar políticas públicas ante organismos como Naciones Unidas, cooperación. Tú lo que me has dado es una argumentación, más o menos pensada. Entonces debo entender que esta identificación es una construcción, o sea, no es algo que tú a los tres años ya sabías que eras afroperuano por todo el rollo que me has dicho. Ah no... (risas) ¿Cómo es qué</p>	<p>distancias enormes. Hasta ahí éramos negros, y reafirmábamos la negritud desde este contenido que busca revertir toda esta connotación negativa que tenía la palabra “negro”, es decir, lo negro como bruto, lo negro como flojo, lo negro como torpe, lo negro como incapaz, y más bien le dabas el sentido positivo. Pero yo creo que yo construyo mi identidad étnica cuando comienzo a descentrar la palabra “negro” y empiezo a incorporar la palabra “afroperuano”. Entonces me colocaba en otro nivel, porque mira lo que te estoy diciendo: Hasta este primer momento era darle la vuelta a lo negro, cuando yo hablo de afroperuana estoy hablando de construir una identidad política distinta, entonces me construyo como un sujeto político en una posición muy particular; es decir, reconozco mi subalternidad, pero al mismo tiempo construyo mi capacidad de agencia para hacerle frente a esa subalternidad que me coloca en una situación poco privilegiada. ¿y por qué lo “afroperuano” permite eso más que lo “negro”? Yo creo que lo permite... a ver... ya, esa pregunta me pone en seria</p>	<p>lo que tu planteas, tú te sales del partido, pero después de ser afrodescendiente te importa más el partido, por eso Susana Baca primero se identifica como afrodescendiente, entonces puede desarrollar algunas acciones partiendo de su afro descendencia, pero si tú no te identificas como afrodescendiente primero vas a platear acciones de tu partido político, desde tu perspectiva política. Por qué no asumen? es que es la negación de tu identidad es el no querer, no reconocerse con un grupo, es engañarte y creer que estas más pegado a los blancos, como te digo, sentirse mestizo entonces no me identifico con ninguna de mis raíces culturales, porque por ahí va, soy mestizo tengo de acá, allá entonces por lo tanto sigo mi camino, no me identifico con ningún grupo humanos al que verdaderamente pertenezco culturalmente, me han dado tanto, quiero pensar que te han dado tanto que to reconoces como, no es como otros países no hay que ir tan lejos , Colombia , Brasil , también otras de las</p>
--	---	--	--

	<p>descubro esto? Yo creo que “afroperuano”, “afrodescendiente” es un término nuevo, a partir de Durban, que se instauró el término, nosotros tenemos un proyecto identitario, que es hacer que las personas conozcan la palabra. Yo la asumí a partir que me involucré en el movimiento afrodescendiente, no es un término que está difundido ni conocido. Es un término político, es un término mucho más estratégico, ¿no? Pero obviamente hay personas que les gusta que les digan “negro”. En su mayoría personas de 40 a 50 años que siempre han vivido con eso de “negro”, y obviamente yo no soy nadie, y nadie es nadie para decirle “no te llames así, llámate afrodescendiente”. O sea, uno se puede identificar como guste, es un derecho humano, y si te defines como negro, como azul, como iguana, como rana, ya es tu identidad, pero al menos saber qué significó en la colonia eso es bueno. Yo lo conocí a partir del movimiento, y que me involucré, a los 16 años... Pero obviamente hay un trabajo muy fuerte de convencer a las personas que es un término político y que nos va a ayudar mucho a reivindicar nuestra identidad. Sin embargo, muchos tienen resistencias todavía porque el término afrodescendiente lo relacionan como</p>	<p>duda. No sé si acaso lo permite o no, pero lo afroperuano apela a una construcción bien particular. Yo quiero recuperar por ejemplo a teóricos y estudiosos como John Anton, Epsy Campbel, y otros tantos que dicen cuando tú recuperas lo afro, tú estás reconociendo tu ancestralidad africana, reconoces este punto de partida, reconoces que eres producto de la migración trasatlántica forzada, te reconoces víctima de la esclavización, pero también reconoces que lo que vives en términos de exclusión, discriminación, falta de oportunidades, tiene una explicación en la historia; y en la forma en la que nuestros Estados construyeron ciudadanías. Esa posibilidad te la da la palabra “afrodescendiente”, sí, claro, porque le das el significado (...) yo creo que esa eficiencia, la palabra “afrodescendiente”, con el significado y el contenido que tiene, te la da. Lo “negro” no necesariamente, aunque podría ser. Por qué digo no necesariamente, porque en el caso peruano, lo “negro” en tanto acuñado a partir de un momento histórico, el periodo colonial y la</p>	<p>justificaciones es que aquí ha sido el centro del colonialismo por lo tanto nos han extirpado muchas cosas, bueno también es engañarse de a poco.</p>
--	---	--	--

	<p>algo extraño. Una vez le decía un señor “usted debe identificarse como afrodescendiente”, y él me decía “yo no tengo nada de afrodescendiente, nada de África, en el África están los caníbales, están los animales, están con Tarzán y tangas (esas cosas), no soy nada de África, nada caníbal.” Y es que todavía un término de... hay que comenzar a educar a la persona, la importancia que ha sido África, África no es “Chita”, “Tarzán”, sino que hemos tenido reyes, hemos tenido aportes a la humanidad, el primer hueso de la humanidad: Lucy, estuvo en África, los dioses que hemos tenido, y que salen de los Orisha y esa cultura muy interesante, que no está obviamente visibilizada, no está también en la currícula oficial. No es solamente visibilizar lo afroperuano y la diáspora africana, y cómo llegamos acá, sino la importancia que tiene África también, estudiar África. Mencionaste que lo afrodescendiente tiene también una finalidad, una estrategia política, ¿cómo es eso? O sea, siempre nos dicen, que por qué nosotros nos identificamos como afrodescendientes o afroperuanos, que al contrario nos estamos dividiendo la peruanidad, que al contrario nos estamos auto-excluyendo, que al contrario nos estamos racializando y</p>	<p>primera etapa republicana del Perú, donde lo negro más bien tenía esa carga de aquel sujeto esclavizado, subordinado, con una serie de estereotipos cargando, y de prejuicios alrededor de él, construye creo yo un sujeto con un estado de elementos y de comentarios negativos, que yo más bien creo que la mayoría de la población en determinado momento generó rechazo, en otras no, pero ha habido mucho rechazo también, entonces siento más bien que apelar a lo “negro” puede tener una carga, no sé si una carga mayor, pero puede tener un mayor peso para resignificarlo, para deconstruirlo, que la posibilidad creo más rápida que te permite lo afrodescendiente, y que al final termina siendo una identidad evidentemente política, evidentemente discursiva, pero donde ha avanzado en los últimos 10 o 15 años con una potencia impresionante, que lo negro no necesariamente [tiene] en algunos países de la región. Evidentemente tendríamos que mencionar Brasil, donde lo “negro” o lo “prieto” tiene un valor y un peso político... o sea, decirse</p>	
--	---	---	--

	<p>discriminando a nosotros mismos, que todos somos iguales. El término “afrodescendiente” trata de reivindicar una realidad de la población. Las personas afrodescendientes hemos tenido un pasado diferente, un pasado esclavista, que generó que estemos actualmente en un estado de pobreza y pobreza extrema: Barrios Altos, Rímac, La Victoria, la parte de La Paz de San Miguel, Callao, que en su mayoría son lugares precarios, medios, a diferencia de otros lugares como San Isidro o La Molina, donde no estamos. Estamos justo en esos lugares. Y decir que las personas somos afroperuanos, es sí dividirnos, ¿por qué?, para resaltar una particularidad de un grupo específico. Al igual que existen las personas con discapacidad, las personas LGTBI, las personas indígenas, adultos mayores, adolescentes, decimos que somos afroperuanos porque eso nos va a ayudar mucho más a recibir políticas públicas específicas hacia como una comunidad, y comenzar a ver las diferencias entre nosotros y otros grupos poblacionales, estadísticamente que todavía sigue siendo un reto, y que lo incluiría también en las demandas más importantes. Creo que en sí es la demanda más importante, ¿no?, o sea, las estadísticas que supuestamente vienen el 2017, después de un cambio</p>	<p>“negro” es construir un sujeto político, probablemente con los mismos elementos y consideraciones que es mencionar afrodescendiente, ¿no? Pero es porque Brasil le ha dado un contenido distinto, pero en sociedades como las nuestras, donde lo “negro” tiene profunda relación con lo malo, con lo feo, con lo abyecto; es mucho más complejo y difícil de desmontar todo lo que esta palabra y su contenido terminan significando y resignificando en las representaciones, en los discursos, en la representación del “otro”. Yo creo que es mucho más difícil, aunque yo debo aclarar que yo puedo escribir utilizando la palabra “negra” o “afroperuana” con absoluta indiferencia, o sea, me atrevería a decir que asumo una posición de resistencia estratégica: En algunos momentos me planteo como “negra” y en algunos momentos voy a hablar como “afroperuana”, y estoy hablando de la misma sujeta política. Pero claro, yo le he dado su propia resignificación al término, pero mi riesgo es el siguiente: Yo no sé si cuando yo me menciono desde este podio</p>	
--	--	---	--

	<p>de gobierno, así que es muy preocupante también...</p>	<p>como “negra”, el “otro” -el sujeto con el cuál yo me tengo que relacionar- está entendiendo lo mismo, si la construcción de esta sujeta que yo digo ser, está siendo entendida en la misma dimensión por el otro sujeto; me corro el riesgo al mencionarme como “negra”. Probablemente cuando mencione “afroperuana” podría ese otro sujeto hacer el esfuerzo de entenderme, o simplemente como no me entiende, asume que esa es mi identidad y ya. Puede ser... o sea digamos, ahí hay mucho pan por rebanar aún, ¡ah!, en el caso peruano, y tan complejo es que las preguntas oficiales de censos, encuestas o estudios que hace el Instituto Nacional de Estadística, pregunta: “negro”, “moreno”, “zambo”, “afroperuano”, “afrodescendiente”, “mulato”, y todas esas variables significan lo mismo, porque ya no tienen el contenido de pureza de sangre que evidentemente en épocas coloniales, y si acaso la pregunta se entiende desde la cuestión racial fenotípica, más bien se entiende como una construcción desde la etnicidad, entonces es bien complejo aún todavía en el caso peruano, las identidades, y la</p>	
--	---	---	--

		construcción de estas. Pienso que es muy complejo.	
¿Hay discriminación?	<p>Claro que sí, al igual que muchos afroperuanos, en el colegio ¿No? Yo actuaba bastante, era un actor nato, o sea actuaba por cada evento, el día de la madre, el día del padre, día del maestro, fiestas patrias...y siempre, curiosamente, y no me daba cuenta hasta este momento, me hacían actuar de ratero, de malo del traidor, del...no sé, muchas cosas, una vez de... ¡guau!... me hicieron actuar de “Negro Mama” también, me hicieron actuar de... tonto, de tonto, y no me daba cuenta ¿No? Después, me di cuenta más adelante cuando me metí en el movimiento, que era justo por mis condiciones de afroperuano, por mis rasgos físicos ¿No? Yo creo que uno se da cuenta de que es diferente en el colegio, ese, llamado ahora bulling racial que siempre ha sido discriminación, y ahora se llama bulling, más bonito (risas). Yo creo que ahí, ahí me di cuenta en el colegio, de que era diferente, en el colegio me decían muchas veces...eh...eh...gallinazo, me decían, este, mono, y me hacían muchos gestos, que pasaban ya de lo bromista a lo hiriente, y hay una tela muy delgada entre lo que debe causarte risa y lo que es racismo en sí ¿No? Yo</p>	<p>A ver, yo no sé si en el Perú hay alguien que se escape de la discriminación en principio, de alguna u otra manera siento que todos en nuestra vida hemos pasado por momentos de discriminación, por ser mujeres, por ser altos, por ser flacos, por ser negros, por ser lo que sea, por hablar otra lengua. Como yo insisto en decir, la discriminación en Perú viene en combo, y en combo completo, porque se te puede discriminar por muchas cosas al mismo tiempo. En consecuencia, creo que las experiencias de discriminación nos caen a todos, y probablemente la clase social, el color de la piel, no sea un factor que determine si vives o no una experiencia de discriminación, todos la vamos a vivir.</p> <p>Pero sí creo que para los afrodescendientes, en mi caso particular como afroperuana, hay experiencias de discriminaciones muy recurrentes, sistemáticas, ¿no? Y pareciera, llega un punto que no sabes cuándo empieza, lo que sí sabes es que nunca va a acabar, eso sí lo tienes claro. Pero</p>	<p>[no incluir la agenda afroperuana] es racismo puro el racismo estructural, porque se niega a nosotros o sea hay un pensamiento y blanco neoliberal en el Perú eso es muy claro. En lo político: Por eso hay que ver qué es lo más importante el momento y creo que el tema de Conga además es un problema étnico, es un programa económico hay otros problemas que se deja de lado porque no se le vio al indígena como el indígena si no se les vio como un problema de minas, porque para mí y de inmediato Marco Arana no está viendo desde un tema étnico porque él lo está viendo como un tema de riqueza. Él no me dice que están matando a las mujeres quechua, o le están haciendo cosas malas eso es otra cosa y tenemos algún periodista da una serie de cuestiones desde el punto de vista étnico con cuidado del recurso.</p>

	<p>creo que en el colegio, y ahora cuando fui adolescente me di cuenta mucho más, una vez estaba yo en la combi, regresaba de la universidad a mi casa, y un policía para la combi ¿No? Y abren la combi, abren la puerta y...mira a todos los de la combi, y me mira a mí, y al único que le pide, por favor documentos, y yo que estaba en el movimiento, y un poquito sabía, y le pregunté ¿Por qué me pide a mí, y no le pide a todos, no? Y el policía dijo: Yo sé a quién pido por favor, y baje de la combi. Bueno, me bajé asustado obviamente, vinieron tres policías y presenté mi documento, apreciaron mi documento, me llamó: "Marco Ramírez", estaba limpio ¿No? "Avanza, avanza, avanza, no pasa nada", o sea, si bien es cierto tiene la potestad de pedir documentos, pero yo obviamente sabía que era por mis rasgos físicos afroperuanos ¿No? Al igual muchos, muchas, muchas anécdotas, o sea que camine por la calle una noche y que se vayan por otra avenida, que se cambien de avenida, o sea es pan de cada día, claro.</p>	<p>tú no sabes cuándo empezó, cuándo fue tu primera experiencia de discriminación, y por algo que no puedo cambiar, por algo que no puedo borrar, que no puedo alterar, que no puedo disimular, que es el color de mi piel, o sea, yo no puedo disimular el color de mi piel, no lo puedo borrar, no lo puedo tapar, no hay forma. No puedo cambiar mi nariz, no puedo cambiar mi cara, o sea, estos elementos que nacen conmigo, que son parte de mi identidad, que construyen este cuerpo, que vive la discriminación sabe y es consciente que esto no va a parar, que es algo con lo que tengo que moverme todo el tiempo, pero tan duro –insisto- que ni siquiera sé cuándo empezó. En consecuencia quiero decir que me enfrento a eso todo el tiempo y no porque alguien tenga una práctica necesariamente discriminatoria explícita conmigo, a veces una mirada, la forma en que otros se relacionan contigo, la forma en que otro no quiere relacionarse contigo, te habla claramente de que eres "lo otro" de que eres lo distinto, eres lo diferente; y en consecuencia ese trato es casi justificado.</p>	
--	--	---	--

		<p>Por ejemplo, ayer o antes de ayer fui a Wong (supermercado) a comprar, fui a pagar la universidad y eran cerca de las seis de la tarde, dije voy a aprovechar de irme a Wong que está a media cuadra, y entro, compro lo que tengo que comprar, paso por una góndola y veo montón de productos deshidratados, entonces me llamó la atención, ¿y esto? Manzanas, peras, piñas en bolsitas. Había una mujer ahí, evidentemente estaba viendo también los productos, estaba muy bien cambiada, etc., pero era un malestar cuando me vio al lado, claro yo no digo que cuidó su cartera, no, no, no; pero era como ¿qué hace ésta aquí? Tú sientes que estás molestando, que estás perturbando, que eres una perturbación. Entonces yo vi la bolsita, y claro me pareció caro, la bolsita 10 soles, con eso me compro 2 kilos de fruta, digamos, yo no necesito deshidratada: ¡ay qué caro! Ay, la cara de molesta de ella, era evidente que le molestaba mi presencia, era evidente probablemente que yo estaba en un espacio en el que su subconsciente o consciente le dice al cuál yo no pertenezco, entonces</p>	
--	--	--	--

		<p>tienes todas estas cosas, explícitas, implícitas, no siempre explícitas, pero que te van tratando de ubicar en aquello que te corresponde. Y estas experiencias son todo el tiempo, como todo el tiempo puede ser un insulto en la calle, qué se yo: No respetaste la luz, lo que solemos hacer la mayoría de limeños, no respetar la luz y te cruzas. El que está en el taxi, en el micro no te va a decir “oye, mira la luz”, sino inmediatamente te va a decir “negra de esto”, “negra de aquello”, de inmediato. El color de la piel es un inmediato marcador de identidad, tan potente, que es lo primero que aparece, pero no para nombrarte, sino para hacer que el nombrarte signifique con absoluta claridad que eres lo diferente, que eres lo malo, y por eso hay que nombrarlo porque eres lo malo. Al mismo tiempo me llama profundamente la atención como aquello que es lo otro, como aquello que es lo que nadie quiere tan cerca, todo aquello que genera una serie de prejuicios y estereotipos, termina haciéndoles ruido, termina haciéndoles mucho ruido, ¿no? Porque si tú piensas por ejemplo en elementos como la</p>	
--	--	--	--

		<p>sobredimensión de las sexualidades, ese erotismo, ese exotismo que hay alrededor de las mujeres es porque les genera ruido, porque les parece raro, ¿por qué caminan así?, ¿por qué bailan así?, ¿por qué comen lo que comen?, ¿por qué se ríen tanto? ¡Qué raro! Eso les parece exótico. Entonces eso me parece como muy interesante, cómo la otredad, cómo aquello que es lo abyecto en otros términos, termina perturbando tanto a eso aquello que es la élite, que es lo normal, que es el equilibrio, el centro, cómo los perturba que los hace volver a mirarte, y además el juego perverso. Para demostrarte que eres lo “otro” necesito nombrarte y te nombro por aquello que es lo que yo rechazo, tu color. Pero al mismo tiempo te nombro, es un juego de poder y subalternidad bien complejo, pero muy interesante, a mí me parece interesante: Igual necesitas nombrarme. Y cuando tú le reclamas “Usted es un mañoso” [responde] “Qué más quieres que te estoy mirando” [réplica] “¡es que me estás mirando! Es que me estás perturbando porque necesitas hacerlo” Porque su</p>	
--	--	---	--

		<p>negación supone inmediatamente nombrarnos. Eso me parece como digno de un estudio: seguir mirando las subalternidades desde ahí. Lo que digamos, los teóricos de la India como Spivak y otros podrían decir “¿habla o no habla el subalterno?”, “¿tiene agencia o no tiene agencia?”, “¿hay control o no hay control?”. Estos elementos me parecen muy interesantes porque tienen que ver con la experiencia de discriminación, mucho.</p> <p>Además, considerando que las experiencias de discriminación te afectan tanto Candelaria, pero tanto, que en algún momento, sí quieres pasar desapercibida por más empoderada que estés... pero por supuesto. Yo quiero a veces, mi cabello no me permite mimetizarme, ser la que nadie ve, siempre serás vista, por alguna razón poderosa, siempre eres vista, siempre eres identificada, entonces tú sabes que siempre te están mirando, y eso es pesado. (...) y además construirse por oposición. Como el prejuicio dice que tú eres malo, entonces tú tienes que demostrar que eres bueno. Si los demás leen o no leen, para ti es casi una norma, tienes que leer... y eso te pasa en</p>	
--	--	---	--

		<p>la universidad, pero ¡no sabes lo que te pasa! Yo por ejemplo ahora estoy en la maestría, entonces es muy interesante: los otros levantan la mano, opinan, opinan; tú levantas la mano y ¡fua! (hace gesto de voltear la cara a mirar) y además, todo el mundo está esperando elaboración académica, sí claro, porque ella tiene que hablar en difícil... a mí me da una risa, porque digo: Aquí, en esta aula es donde todas estas construcciones de prejuicios, de estereotipos, todo se mezcla, porque todo el mundo está esperando de ti que digas cualquier barbaridad, pero como le desmontas el prejuicio porque no vas a hablar ninguna barbaridad, entonces pones la valla bien alta, entonces todo el mundo espera ese nivel de ti. Ese es el nivel que seas muy elocuaz... ¡qué jodido es!, la discriminación es pesada. Pero además, porque tú como sujeto discriminado, con conciencia de esa discriminación, estás batallando todo el tiempo por oposición y entras en una dinámica de poder, pendeja total. Es decir, entre otros afros –voy a limitarme a ese espacio- hay una profunda necesidad de demostrar</p>	
--	--	---	--

		<p>que tú eres mejor, que tú eres superior, que tú eres más inteligente, que tú tienes más, que tú puedes más, que tú te distancias de lo otro... ¡ay! Y si yo no habré caído en eso, yo misma trato de desmontar mi propia lógica de poder. O sea, yo he estado en reuniones con otras mujeres afros, porque me invitan para alguna cosa, y hay mujeres que me han dicho “no te entiendo” (para sí: ¿cómo que no me entiende esta señora?), y después tú dices, puta madre, pues, yo soy solo el 2% que terminó la universidad, y estoy aquí hablándoles en difícil para que me entienda quién, para que me decodifique quien aquí, pero es esta necesidad de reafirmarme en el mundo de los subordinados, y de afirmarme desde la oposición: yo sé más que tú, yo soy mejor que tú. Y esa es una situación complicada, pero por el hecho de haber vivido en una situación de exclusión, o sea, no me saca del juego de poder, me sigue colocando en el mismo juego perverso de poder, y necesitas, como me imagino opera este sistema, necesitas también un podio desde el cuál hablar y</p>	
--	--	--	--

		<p>subordinar a otros también. Entonces es bien complicado, pero también yo siento que la experiencia de discriminación te marca tanto que te lleva a esta necesidad, a esta necesidad jodida, pero que te marca, te marca, y te marca mucho.</p> <p>Yo quiero recordar un episodio con mi mamá que a mí me marcó mucho. A mi mamá le gustaba mucho el Kentucky, mi mamá murió hace muchos años, le gustaba el Kentucky... yo decía como le va a gustar el Kentucky, mi mamá está loca... yo recuerdo una vez, mi mamá moría por el Kentucky un sábado —era nuestra costumbre salir todos los sábados— me la llevo a comer con mi sobrino. Entonces yo le compro un “Mega”, para esto mi mamá y Brian desbordaban de felicidad porque iban a comer abundante grasa, su papa, y mi mamá comía con un placer... yo disfrutaba de verla comer, pero se había engrasado toda, comprenderás ¡se había engrasado toda! Al frente había una mujer con sus hijos y no le quitaba la mirada de encima. Para esto, no me había percatado mucho hasta que mi mamá ya no quería comer...</p>	
--	--	--	--

		<p>“¡mamá, pero come!”, “no”, que no sé qué, cuando empiezo a darme cuenta del espacio, me doy cuenta que esta mujer casi hasta se burlaba porque mi mamá comía desenfrenadamente y estaba muy poco preocupada en la grasa. Me chocó tanto, porque lo que me di cuenta, es que tú puedes estar muy empoderada, y puedes tener absoluta conciencia, y absoluta tranquilidad contigo y con tus identidades, pero cuando esas identidades no tienen al frente a un sujeto que las reconozca en condiciones de igualdad, entonces no importa que tan empoderada estés, porque entonces el reconocimiento no existe, existe el auto-reconocimiento, que es parte del proceso de la construcción de identidad. Pero si la otra persona no está reconociendo en ti un sujeto al que debes respetar, así hubiera comido con cuchillo y tenedor, sencillamente no aceptaba eso. Evidentemente no hice ningún escándalo, pero sí tuve que hablar con mi mamá y decirle que no tenía que sentir vergüenza de eso, ¿no?, y tener que construir con mi mamá formas distintas, y darme cuenta del enorme trabajo que tenía que</p>	
--	--	--	--

		<p>hacer con mi sobrino también, para que él tuviera suficiente solvencia para afrontar situaciones así, que se iba a enfrentar toda la vida, aquí y fuera. Eso fue algo que a mí me marcó mucho, mira, mucho. Y eso fue como bien jodido, esa experiencia, mira cuántos años, y la tengo, muy pendiente, porque fue una aplatanada a mi pobre madre, ya no quería comer, tenía mucha vergüenza, tenía mucho roche, y eso fue por esta circunstancia tan terrible.</p>	
<p>¿Estado / Congreso conoce agenda?</p>	<p>(Agenda) Ya. Básicamente es un tema de reconocimiento, yo creo que hay que reconocer que la población afrodescendiente viene de un pasado diferente ¿No? Un pasado de esclavización que condenó a que nuestra población esté actualmente en desventaja frente a otros grupos poblacionales, en ese sentido el tema del acceso a la educación y la calidad de la educación, y el tema de la identidad, que actualmente viene siendo mellada por el racismo y discriminación racial, si tuviera que elegir, básicamente estaría el tema de la educación, del acceso a la educación superior, y a la calidad de la educación básica y superior ¿No? Aparte de ello, la falta de políticas</p>	<p>A ver, esa es una pregunta complicada también, por varias razones. Yo diré dos que son las que me parecen bien fundamentales: Yo creo que las identidades políticas discursivas se vuelven construcciones legitimadas cuando es un grupo de personas importante quienes las asume, ¿de acuerdo? En ese sentido me parece que las identidades por repetición también terminan construyendo un posicionamiento político, afortunadamente lo afroperuano ha calado mucho en los últimos años, y hay muchas más personas que se auto-reconocen desde esta identidad político discursiva, pero</p>	<p>Nuestros políticos ninguno quiere ser indígena ninguno quiere ser negro y además los temas étnicos están velados porque no lo tienen en su agenda sino, estar dentro de los partidos políticos mismos. Y ahora yo me hago otra pregunta ¿qué tanto al interior de los partidos políticos ha calado el tema? porque también hay que comenzar a verlo, de repente con más iniciativa de cada uno, como desde su perspectiva afrodescendiente.</p>

	públicas, estamos básicamente en cero políticas públicas específicas para una comunidad históricamente invisibilizada y, eso.	no me queda tan claro si para todos, y para todas la agenda de este sujeto político está claramente entendida. ¿Por qué?	
¿Todos los líderes conocen agenda?	Yo creo que una de las piezas fundamentales es la educación, yo creo que el hecho de visibilizar los héroes, los aportes de los afrodescendientes en la curricula oficial escolar, muy aparte de que solamente sale la parte de que hemos sido esclavizados, va a llevar a dos cosas: la primera es que los afrodescendientes se impliquen mucho más por ser afrodescendientes y, que reivindiquen su identidad, su orgullo, y la segunda, obviamente uno discrimina menos lo que conoce más, uno discrimina lo que no conoce, entonces si yo desde el colegio, las demás personas no afrodescendiente saben la realidad de la población afrodescendiente, conocen su historia, va a generar que el racismo disminuya. Aparte de eso, creo que es necesario políticas públicas y leyes mucho más drásticas para sancionar el racismo y la discriminación racial, el artículo 323 del Código Penal habla, específicamente que el racismo, es un delito, sin embargo eso no viene siendo tomado en cuenta por los jueces, porque es obviamente, muy difícil probar el racismo, es algo muy abstracto ¿No?	Y acá viene mi primera razón. Mi primera razón es porque existe un problema... - yo no le voy a echar la culpa a las organizaciones – pero creo que existe un problema de... como de encuentro de estas identidades... son tantas, que la gente no termina encontrándose en una, y a partir de allí, ir como encontrando las necesidades, las demandas, las coincidencias; pero por otro lado también es que la conciencia de lo afroperuano, y de lo que ello significa en un país como el nuestro, creo que está en una etapa inicial. Yo no creo que para todo el mundo -todo el mundo afro- exista plena conciencia que la situación de pobreza que viven es un tema de discriminación y exclusión estructural. Yo no sé si hay plena conciencia de que no acceder a la universidad es porque existe una situación estructural para no acceder a un derecho fundamental como el derecho a la educación. Yo no sé si hay conciencia del porcentaje de jóvenes afro en la delincuencia y en la drogadicción,	Hay en el primer nivel en cuanto a los afroperuanos hay que empezar a trabajar desde el tema que identifica y dio un problema que se cuenta y cuando es autodeterminación iba a decir que siguió ser AFROPERUANO, pero hay que empezar a trabajar en el tema de identidad y decir que tú eres afrodescendiente más allá del color de tu piel o sea por ejemplo, ahí debe de haber algunas raíces afrodescendientes porque acá hay en el país hay una sola hay una sola gota de desde de esa gran caída era no tú eres afrodescendiente por eso hay que empezar a trabajar desde todos los niveles, desde colegio, los estudiantes de cada... y no solamente para el tema afro para todos los temas es decir , cuántos indígenas ha, es importante para comenzar a hacer de la identidad nacional y el otro plano que es un programa político bueno creo que tenemos un problema de representación al

	<p>Eh...yo creo que la carga de la prueba que sale en el Derecho, no debe ser para el afectado, en este caso, ¿no?, sino para la entidad o la persona que en verdad discriminó, o sea que la persona tiene que probar que no discriminó, no yo como afroperuano tengo que probar que he sido víctima, y así, muchas cosas se arreglarían, y generaría más igualdad racial, y estoy convencido que es una de las mejores formas, llevamos más de treinta años en el movimiento afroperuano, y no hemos logrado incidir políticamente, definitivamente, yo creo que hemos tenido más de treinta años, en sí, más de ciento cincuenta años que supuestamente, somos libres, entre comillas, votando, ejerciendo nuestro derecho al voto, se podría decir, pero igual siendo pobres, así que yo creo que ha llegado la hora de tener poder político ¿No? Involucrarnos en partidos políticos, incidir políticamente, involucrarnos en gobiernos locales, regionales, ser fiscalizadores, participar activamente, efectivamente, y tratar de ocupar cargos públicos, no. No sé, y eso lo dudo mucho, desde un partido político afrodescendiente, un movimiento fuerte afrodescendiente, pero sí tratar de incluirnos en los partidos políticos, y que poco a poco.....tenga un discurso de</p>	<p>y que eso es consecuencia del pasado histórico que no ha sido atendido, que existe evidentemente un problema de reconocimiento y redistribución, como ya lo venía advirtiendo teóricas feministas cuando hablan de sociedades bivalentes. Yo creo que no hay conciencia de ese contexto que vivimos, y esa ausencia de conciencia no permite que la gente tenga claridad de qué busca este sujeto afroperuano. Probablemente yo he tenido la oportunidad de problematizar algo más que otras personas por el mismo espacio en el que me muevo, y eso sí me permite responder. Yo creo que lo que busco en principio no es más derechos que otros, si no es tratar de conseguir que la cancha esté al mismo nivel para todos, es decir, a mí me gustaría que las oportunidades... que para acceder a una oportunidad me demore lo mismo que otro sujeto "no afro", o sea que si yo quiero comer pan, para acceder al pan, yo tenga que hacer el mismo esfuerzo que un sujeto "no afro", y que un sujeto político indígena tenga que hacer el mismo esfuerzo que yo, pero</p>	<p>interior de los partidos porque no se identifican, porque a mí no me van a decir por ejemplo que el congresista de Huancavelica qué cosa es, el no se asume como indígena, igualmente el de Ayacucho, el de Cusco, nadie se identifica con su grupo y tienen otra forma de pensar, sin embargo no ninguno se identifica como tal, ningún vuelo no vengo no hay algunos pero los que más identifican son las mujeres con otras comunidades y no me necesitan estar con polleras para identificarse, entonces ahí tienes una debilidad que se tiene con que comenzar a trabajar y se tiene que trabajar muy fuerte.</p>
--	---	--	--

	<p>inclusión social y no racismo</p>	<p>que no nos cueste tanto, y que el acceso a las cosas sea tan dispar, donde a algunos nos cueste más, y a unos nos cueste menos.</p> <p>A mí me gustaría por ejemplo –y esto responde a qué busco- salir a la calle sin el sentido de alerta. A mí... o sea, llega un punto en que tú te cansas de estar alerta. O sea, esta sensación de la defensa permanente. Tienes que defenderte frente al ataque, pero defenderte también frente a cualquier intención de ataque. Es decir, tu sales a la calle, te insultan, tienes dos rutas: responder, no responder; puedes responder de la mejor manera, o puedes simplemente no responder, que es una forma de respuesta al mismo tiempo. Pero a veces tienes también que estar como alerta de no ser eso que la gente construye como “sospechoso de”, frente a cualquier cosa puedes ser tú. Si alguien gritó muy fuerte, es el negro, si se perdió alguna cosa puede ser el negro, si huele más fuerte aquí que allá, puede ser el negro, ese tipo de situaciones perturbadoras, pero que te agotan, porque finalmente todo eso transcurre en nuestro cuerpo. En</p>	
--	--------------------------------------	---	--

		<p>nuestro cuerpo transcurre lo bueno y lo malo. Entonces esa situación de alerta permanente es algo que a mí me agota cada vez más, ¿no? Claro, me gustaría ser más libre, pero no puedo ser más libre, y además cuando tú tienes conciencia de en qué lado del espacio estás, o sea, en qué situación del entorno estás, tú te reconoces desde este discurso, ficticio, pero finalmente sobre el cual nos movemos en la subalternidad, es más complicado aún. Porque entonces tú empiezas a racionalizar todo. Si vas a un lugar y te atienden diferente a la otra persona, tú dices claro, "eso es por esto, por esto..." todo tiene una explicación lógica para ti, todo el tiempo estás maquinando... y todo el rato tú dices "claro, como soy mujer", puede que no tengas respuestas neuróticas, ni estés mal, y que tengas una comprensión lógica de la situación, pero a veces ya es demasiada comprensión. Todo el tiempo, tú sabes perfectamente en qué nivel del espacio estás, en qué momento tienes una situación de subalternidad, en qué momento estás en una situación de privilegio, en qué momento estás</p>	
--	--	--	--

		<p>teniendo juegos de poder... Entonces digo ¡qué agotador es! Y ojo, en sociedades aparentemente democráticas, en sociedades aparentemente igualitarias, no me imagino un contexto distinto donde las restricciones sean normas, por ejemplo, no caminar por acá, no subas a este carro, no entres a este baño; eso debe ser una locura, una locura terrible. Entonces creo que ahí allí varias dimensiones complejas, pero el “¿qué buscas?” me lleva necesariamente a esta dimensión bien personal, porque yo no sé si lo que yo busco es el mismo grado de conciencia de otra mujer afro, no lo sé.</p>	
¿Congresistas conocen agenda?	<p>No solamente ser fenotípicamente es lo importante, si no tener discurso, conocer el tema, ¿no? Nosotros hicimos un trabajo muy interesante con transparencia, revisamos las hojas de vida de los candidatos de Lima Metropolitana, del Callao, de Piura, Yapatera, en Zaña también, en Capote; revisamos las hojas de vida de los candidatos de Chincha, El Carmen, y nos dimos cuenta con Ashanti –un trabajo muy interesante- de que de todos los candidatos habían... encontramos algo de quince que eran afrodescendientes, y muchos de ellos</p>	<p>Yo a Risco lo he tratado poco, y he estado poco atenta a las cosas que él en el momento como parlamentario ha hecho, pero entiendo que caminaba mucho en pared con Martha, y eso es bueno. Pero no tengo mayores elementos para juzgar su nivel de compromiso y de acción en el tema afro en el periodo. Pero ahora, tienes tres parlamentarias, tienes a Cecilia Tait, a Cenaida Uribe y a Leyla Chihuán. Mi experiencia desde los varios escenarios en los que he</p>	<p>Las congresistas actuales no se identifican con nada, ni como negra ni como partido, hay un cuestionamiento, con todo respeto que se merecen las damas pero falta accionar como políticas y también con conocimiento de la realidad nacional, ellas han llegado como voleibolistas como deportistas, con todo respeto con todos los lauros. Pero esto es uno de los grandes problemas del Perú, tenemos cada, cada congresista representante que ni sabe</p>

	<p>en sí, al parecer, no son parte del movimiento afrodescendiente. Y sí, yo creo que el tema afroperuano se ha convertido en un grupo muy pequeño, no hemos logrado todavía hacer que la población se reconozca como afrodescendiente, ni conozca el tema. Yo creo que es necesario que nosotros comencemos a bajar a la cancha, a las mismas comunidades, ¿no? Yo creo que el tema afroperuano es un espacio que se podría llamar movimiento, no es un movimiento en sí, porque es un colectivo lleno de organizaciones de una o dos personas, y no hemos logrado ir a las comunidades mismas donde está la población afrodescendiente para que conozca el tema y se reconozca como tal. Obviamente no es solo cuestión de ponerle color a la foto como nosotros decimos, sino es que conozcan la realidad nuestra. Yo creo que algunas congresistas que están ahora en el parlamento, ayudan para la foto y para romper los prejuicios y estereotipos, y para que el niño o adolescente diga, “mira, si esa mujer afroperuana pudo, yo también puedo”, al menos para la foto. Pero, del otro lado, del tema de discurso, hay unas que solamente... eh... bueno, muy, muy directamente, no creen que exista racismo, y le preguntamos a una, ¿puedo decir el</p>	<p>tenido que estar, es que la más comprometida con la agenda es Leyla Chihuán, y coincidentemente, es del mismo partido de Martha. Evidentemente, Martha viene de un activismo, Leyla es una invitada al partido, es una voleibolista, no tiene una afiliación política, son experiencias distintas aunque estén el mismo partido. Yo siento que Leyla tiene un compromiso muy interesante con el tema, probablemente haría más, si tuviera más elementos y más herramientas para hacer, si estuviera más acompañada y con más soporte de las organizaciones, ¿para qué? Para que le ayuden a generar la agenda, a proponer la agenda, que le pasen las iniciativas legislativas, o sea, que le armen pues, que le hagan el andamiaje para que ella desde el podio en que está, tenga elementos para negociar con los otros congresistas afros y no afros. Pero la siento muy solita allí, pero es un personaje que para el tema se puede comprometer. Yo ahora estoy en el Estado, y cada vez que hemos necesitado a Leyla como agente para el discurso, para posicionar, frente al tema, ha</p>	<p>porque está sentado ahí y sin embrago, por qué?, creo que va más allá, si esta tres mujeres afrodescendientes hubieran tenido la mínima preparación política, hubieran estado identificado con sus raíces, con la lucha, y como no se identifican como negras no tienen el conocimiento de lo que es uno de los fines políticos, no tienen conocimiento del devenir político, ninguna de ellas, solo se llenan del partido y punto , ninguna de ellas. (...) Los que tuvieron más acercamiento fue más por su vivencia más bien de venir social, el caso de José Luis Risco, pero siempre, él es primero sindicalista después es afro o primero afro o sindicalista y después Martha Moyano que también se identificó, porque ella fue muy inteligente partiendo de su negritud comienza a plantear algunas cosas para jalar agua para su partido. [Moyano] comenzó a pensar, lo que las otras no se dan cuenta, es que también hay que ver la formación, de donde viene Martha más o menos cuál es su</p>
--	--	--	---

	<p>nombre? (risas): Cenaida Uribe. Le preguntamos una vez y dice que no, que nunca había sentido racismo, de que ella cree que somos unos resentidos sociales, de que no cree en el tema, de que si ella llegó a ser congresista, entonces, por qué nosotros no... y lógicamente el ser estrella toda vida, es mucho más difícil que te discriminen, porque siempre te han pintado flores. Pero yo creo que hemos tenido un error nuestro de hacer que las personas afrodescendientes lleguen al poder, y a partir de ahí convencerlas del tema, ¿no? Es mucho mejor formar cuadros políticos afrodescendientes, y en conocimiento ya, puedan llegar con el discurso mismo ya a un escaño afrodescendiente, a un puesto o cargo público.</p> <p>¿Balance de congresistas desde el 2001?</p> <p>Ya, yo tengo que reconocer que la persona que ha puesto el tema en el congreso y ha visibilizado mucho más nuestra realidad es Martha Moyano, de hecho, y ha logrado conseguir con el apoyo también de Risco, el 4 de junio: el Día de la Cultura Afroperuana, el Museo Afroperuano y la Mesa de Trabajo Afroperuano del Congreso de la República. Sin embargo, yo creo que en estos 10 años —creo que tiene la</p>	<p>tenido disponibilidad; y ha tenido una disponibilidad que a mi me parece la mejor de todas, o sea, con voluntad para aprender, con voluntad para escuchar, con voluntad para reconocer que ella no es la experta, pero que puede utilizar el espacio de poder en el que ella está para tratar de empujar ciertas agendas, eso me parece interesante.</p> <p>En el caso de Tait, y la Sra. Uribe, más bien mi percepción de algunas experiencias es de muy poco interés. Yo no sé, si ese poco interés tiene con poco conocer el tema. Si ese poco interés, tan bajo tiene que ver con experiencias negativas frente al tema. No lo sé, no me queda tan claro. Pero si hay algo que me queda claro es que no tienen un gran interés por el tema. Es probable —de repente estoy siendo subjetiva- pero es probable que en tanto sus experiencias de discriminación no encuentran lo étnico-racial como un marcador fundamental, terminan viendo o entendiendo que sus experiencias son iguales a cualquier población afro o no afro. En consecuencia me imagino que la reflexión les dice: ¿para qué concentrarme en</p>	<p>acercamiento con la política, y el acercamiento con política no es de ahora viene anteriormente con muchos grupos, su devenir político tiene la sagacidad que otras no la tienen las de ahora. (...) el problema es al partido al que pertenece personalmente para mí si ella no fuera fujimorista creo que muchos estuvieran siguiendo su proceso, pero sabemos lo que es el fujimorismo aunque lo quieran negar. (...)</p>
--	--	---	---

	<p>mesa- no se ha avanzado absolutamente nada. Yo creo que la Mesa debe ser un espacio de concertación parlamentaria con todos los congresistas en su mayoría y que puedan desde ahí presentar proyectos de leyes para la población afrodescendiente, lo único a lo que se ha restringido la mesa – es una crítica que yo hago directamente- es a hacer eventos, conferencias, celebra el 4 de junio, el Día de la Cultura Afroperuana, nada más, y reúne una cierta cantidad de gente para hacer actividades culturales básicamente. Yo creo que ya no necesitamos eso, yo creo que necesitamos presentar proyectos de leyes de ahí, desde esa mesa. Ahora, Leyla Chihuán, Cecilia Tait y Cenaida Uribe, las tres son mujeres, las tres son afroperuanas, las tres son voleibolistas, y que indirectamente están visibilizando es que la única forma que podemos llegar es por ser buenos en el deporte, ¿no?, y fortalece también los prejuicios y estereotipos. No vienen de un proceso político, no vienen de una carrera política, yo creo que les pintó por ser famosas y ser mediáticas, y lo que creo que necesitamos es formar cuadros, o sea, no solo formar afroperuanos que tengan un discurso afro, sino que tengan un discurso mucho más de</p>	<p>atender esto específicamente cuando a todos nos pasa? Y no encuentras estas particularidades que lo afro experimenta y que no necesariamente le va a pasar a alguien no afro, puede ser, lo cual también te habla de estas lecturas de escenario bien parcializadas, ¿no? Porque evidentemente tú no puedes juzgar un escenario en función de una experiencia, y la tuya personal, o sea, que no te pase a ti, no significa que no le suceda al resto, que no lo hayas visto tú, o que no hayas percibido que te haya pasado. Porque no nos olvidemos además –y seguro que en esto tú y yo coincidimos- que a veces la discriminación se naturaliza tanto, que ya no hay manera de desmontarla, es parte de tu práctica, más bien, desmontarla es ubicarte en una posición de rebeldía absurda, y además eres sancionada por eso. Entonces, puede ser. Yo no he tenido la posibilidad de una conversación profunda con estas dos mujeres, pero sí conozco por referencia de otras personas que tampoco es que tengan muy claro la necesidad de acciones específicas para ciertas poblaciones.</p>	
--	---	--	--

	<p>360° de realidad nacional. Yo siempre pongo este ejemplo, con las discrepancias que podamos tener, Barack Obama que es algo así como la persona más poderosa del mundo, se podría decir... ganó las elecciones no con un discurso afroamericano, sino con un discurso mucho más de integración, mucho más abierto. Yo creo que eso deberíamos hacer, no solo tener un discurso afrodescendiente, y sectorizarnos en ese discurso, sino conocer de realidad nacional, de economía, de estadísticas, de problemática en general de todo el Perú, yo creo que eso debemos hacer. El caso de estas tres congresistas, yo creo que fue una suerte política, y una estrategia muy interesante de los partidos políticos de colocarla adelante, en buenos números, Cenaida creo que tenía el número cuatro o tres... este... Leyla Chihuán tenía el número 10, con las manos así, muy interesante, de voleibolista, y Cecilia Tait creo ¡con el número uno!, lideraba, ¿no? O sea, yo creo que fue una suerte política y una estrategia mediática de los partidos políticos...</p> <p>Y un poco por la competencia, porque si sé que el partido opositor ahora está poniendo una voleibolista, entonces yo también quiero mi voleibolista pues. Sí, sí, sí, sí, claro que sí. Es muy</p>	<p>C: y sobre todo son mujeres las que son más reconocidas en las entrevistas que vengo realizando con los líderes, como que han sabido llevar la agenda, portarse como aliadas, o sea, lo que se esperaría de una representación en este nivel. Entonces, ¿qué reflexión te sugiere esto?, porque es mucho para ser coincidencia.</p> <p>R: Claro, pero es que el hecho que estén en el Congreso, no significa que los roles de género, estos sobre los cuáles recaen los roles de las mujeres, los roles de cuidado, queden fuera del escenario. No dudaría que en el caso de estas mujeres –sobre todo de mujeres indígenas que vienen de organizaciones- estos roles del cuidado y el hacer, también se trasladen a estos escenarios donde tienen relaciones de poder. Pero en el caso, de lo afro, ahí lo que yo creo que si bien es cierto, la mayoría han sido mujeres, yo creo que tiene que ver con las estrategias que algunos políticos han tenido para la captación de votos, porque estas mujeres afro, son mujeres exitosas, que no vienen del movimiento..., son mujeres exitosas porque son deportistas;</p>	
--	--	--	--

	<p>interesante, eso sí... y bueno, les pintó. Yo creo que les fue bien, pero ahora en estos tres años de legislatura, yo no he visto ningún tipo de proyecto de ley, al menos no lo conozco, no han presentado ningún proyecto de ley directamente para la población afrodescendiente. Leyla Chihuán en su momento, como parte de la Mesa, creo que tuvo la iniciativa de conocer un poco más el tema afro, al menos tuvo la iniciativa de conocer, de convocarnos, nos convocó, y el poco tiempo que estuvo, quiso hacer también como un tipo de actividades culturales, programas, pero no con este aspecto de empezar a hacer un proyecto de ley directamente. Creo que tuvo una intención de colocar el tema de reforma constitucional, si no me equivoco, pero... murió.</p> <p>Ahora, también es cierto que, algo que has mencionado, respecto a la trayectoria de los congresistas. En el caso de Risco y Moyano, mal que bien venían de una trayectoria social, de trabajo social. En el caso de las actuales, no tienen eso, como señalas llegaron al congreso por ser mediáticas, no por un currículum [político], quizá por eso su dificultad para proyectarse como de repente lo hicieron en su momento Moyano y medianamente Risco.</p>	<p>también hay hombres deportistas, sin duda, pero no vas a comparar el éxito del fútbol que te permite vivir como un millonario, con el éxito del vóley en el Perú, que es un deporte poco privilegiado en los últimos años en términos económicos. Entonces para un futbolista reconocido, por ejemplo, Guerrero, afro, futbolista, ¿será rentable ser futbolista?, ¿ganando todo lo que gana jugando fútbol? ¡Por favor! Pero para una voleibolista, por más famosa que sea, obviamente es más rentable ser congresista, vas a tener cinco años un sueldo, y por encima de lo que tú vas a ganar jugando en el vóley, y además con las condiciones jodidas, viviendo fuera del Perú, y trabajando en dos o tres equipos deportivos, porque el vóley no es tan pagado como el fútbol.</p> <p>Entonces yo creo, a la luz de la distancia entre lo indígena y lo afro (porque lo indígena sí viene de base), es que en el caso de los afro y de esas mujeres es por el éxito, y por los votos que estas mujeres pueden generar porque están en un escenario donde la gente las valora porque le dan el triunfo al Perú. Ellas sí son las que</p>	
--	--	--	--

	<p>Sí. Yo creo que Martha Moyano al menos, no viene del proceso afrodescendiente obviamente, pero ya adentro como congresista conoció el tema y pudo hacer cosas. Yo creo que ellos tiene una carrera política, Martha Moyano tiene una carrera política, Risco viene del lado sindical si no me equivoco, obrero sindical, y tienen un tipo de trayectoria, en diferentes espacios, pero trayectoria, y creo que pudieron entender mucho mejor el tema. Creo que las tres últimas personas que están actualmente en la legislatura, les cuesta mucho comprender, y no sé si es un tema no muy “estratégicamente correcto” para ellas, de repente piensan que el tema afroperuano los va a estereotipar y los va sectorizar a alrededor de toda su bancada que ellos tengan, de repente no quieren que los cuadriculen en ese espacio.</p> <p>Pero allí hay algo curioso, no sé si recuerdas cuando Tait se separa de su bancada ella en algún momento en una declaración a un medio señala que a ella la discriminaron en Perú Posible por ser negra.</p> <p>M: (sonríe) Yo creo que... No lo creo. No creo porque estuvo en el número uno, y dos eso fue post-elecciones... Sí, eso fue post-elecciones. Ella se pelea con su bancada porque parece</p>	<p>se sacan la mugre, ellas sí son las fuertes, ¿no?, no son como los futbolistas nosequantito, la gente dice “estas sí tienen coraje, ¡estas sí se sacan la mierda!” Entonces en ellas hay un reconocimiento de poder, y ganando nada, ¿no? Pero en el caso de mujeres indígenas, yo me atrevería a decir que allí sí los roles de género estén instalados muy –no me atrevería a decir que sublimemente- pero sí muy estratégicamente.</p> <p>Hay algo en lo que señalas porque siendo ellas identificadas desde fuera más como deportistas, mujeres y deportistas, como que queda bastante en segundo plano el tema de su identidad étnica.</p> <p>Ah, claro, efectivamente.</p> <p>Hacia afuera, y por eso posiblemente no necesiten tanto... reivindicarlo. Es probable, sí es probable. Aunque el vóley también se relaciona con lo afro, sí hay una relación natural –entre comillas- que una buena voleibolista es afro, porque son más fuertes, porque el biotipo, porque no sé qué, qué no sé cuánto. Pero el éxito en verdad, pues no está determinado por lo étnico, el éxito las coloca en otro nivel, y el reconocimiento es por</p>	
--	---	--	--

	<p>que hubo unos problemas con el tema de salud que ella está embanderando desde hace algún tiempo...</p> <p>Yo estoy convencido que hay personas que dicen que han sido discriminadas para subir políticamente. Utilizan su color de piel y su condición de afrodescendientes para crecer políticamente. No sé si habrá sido discriminada, pero me consta que hay personas que usan esa estrategia política para crecer. Dicen que han sido discriminadas cuando no hubo racismo. Pero yo creo que Cecilia Tait tiene un plus porque ella dice que es negra, se siente negra. Pero, sin embargo, es muy curioso, porque ella todavía no asume la agenda negra, afrodescendiente, no, no la coge. Yo creo que su tema va por otro lado, el tema de salud. Sí. Cenaida Uribe va por el tema de deporte, Leyla Chihuán va por el tema de deporte en sí... pero conoce más del tema cultural, la he visto en lo cultural, pero no rompe... creo que ya necesita salir de lo cultural. ¿Qué cosa sería que un partido "no"?, ¿qué características debe tener un partido para vetarlo?</p> <p>Bueno para vetarlo... o sea, tiene que ser un partido que esté a favor de los derechos humanos en general, yo creo que para vetarlo tiene que estar en contra de la diversidad del país y de las</p>	<p>su talento en el vóley, mas no por lo étnico. Y evidentemente, si eso no es un marcador de tu identidad, tú no tienes que vivir en función de él, pues, ¿no? Porque hay otros marcadores que constituyen su identidad. Sí, yo coincido con ese argumento.</p> <p>Y que la única que escapa justamente a esto sería Martha. Claro, porque ella no viene de esa experiencia.</p> <p>Ella viene más bien de una experiencia donde más bien era reconocido su vínculo con lo social, con las bases.</p> <p>Así es.</p> <p>Donde había un poco más esto del cuidado que señalas.</p> <p>R: Así es, totalmente de acuerdo. Pero en estas chicas voleibolistas, son otros los elementos. Yo creo que si ellas están es porque los partidos políticos han visto en ellas, digamos, sujetas reconocidas por el éxito que les puede generar votos.</p>	
--	---	---	--

	<p>especificidades de cada sector. Si no reconoce a la persona con discapacidad en sus particularidades, LGBTI, las personas afrodescendientes e indígenas, y ve a todos por igual, yo creo que puede ser un partido vetado... pero yo actualmente no veo un partido que no reconozca la diversidad. Creo que sí hay, eh... el PPC reconoce que somos un país diverso en general, pero no reconoce políticas públicas, ¿no? No ha nacido el partido que diga no afrodescendientes, no indígenas. Yo creo que al contrario, recién creo que están comenzando a ver que los afrodescendientes son un 10% del país, son un público interesante, ¿no? Y ahora que está más visible [el tema] racista, supuestamente, yo creo que va a empezar a haber más afrodescendientes, pero como históricamente ha sido un tema muy negado, muy fuerte, ha estado la Paisana Jacinta, todo esto mediático de que está mal, que somos un país racista, yo creo ahí nos estamos incluyendo... pero es un trabajo, ¡guau!, de larga escala.</p>		
--	--	--	--

<p>Necesidades de acción afirmativa</p>	<p>Sí, yo creo que sí, de las dos formas, yo creo que existe una no participación nuestra como afrodescendientes, que tiene que ver mucho con un resentimiento histórico de muchos años, tratando de cambiar nuestra realidad, pero obviamente pasa gobierno tras gobierno, y seguimos pobres, totalmente invisibilizados, y también el otro lado de que los partidos políticos, no incluyen en su agenda el tema de la población afrodescendiente, obviamente es mucho más difícil que la población afrodescendiente sea candidata, ¿Por qué? Porque sigue también lo que yo digo, un racismo institucionalizado en los partidos políticos ¿No? El partido político busca lo que son votos obviamente, y para jalar votos tiene que poner a una persona que supuestamente sea representativa de la comunidad, colocar un afrodescendiente dentro de una lista, como número uno, o para alcalde, teniendo en cuenta que el Perú es un país racista ¿No? El partido político no va a querer, porque obviamente como que le resta puntos, y evidentemente una pelea dentro de los partidos como afrodescendiente es mucho más difícil, y...sí, yo creo que los partidos políticos en sus planes de gobierno deberían incluir el tema afrodescendiente, y como otros países,</p>	<p>Hoy sí. Hace algunos años hubiera dicho no. Mírame bien tonta yo, ¿no? Bueno, uno aprende. Mira, yo siento que las parlamentarias y parlamentarios que han llegado al congreso, no necesariamente lo han hecho porque han levantado una agenda desde la reivindicación o la exigencia de derechos para la población afroperuana. Probablemente yo me equivoque, pero creo que no ha sido así, por lo que yo he conversado con algunas que han llegado al parlamento, la mayoría me parece que coincide que no ha tenido esa agenda. Francamente, hoy, a la luz de la distancia puedo decir: no importa, porque lo simbólico de un afro en un espacio de poder tan importante como el parlamento, puede romper muchos paradigmas y al mismo tiempo puede ser un trampolín muy importante. Es decir, no necesitas tener la agenda afro para que en el espacio de poder, tú puedas levantar algunas agendas fundamentales. Yo hoy podría decir que para mí es fundamental que haya parlamentarios afro. No me importa si llegan o no con la</p>	<p>Claro entonces eso lo tienes que construir yo creo que dos o tres pasos que hay que dar, primero tomar los gobiernos locales y regionales, los gobiernos locales donde la mayoría son residentes que trabajan para eso además de repente no es de color de piel o como juego o un pata que está identificado con las ideales y se siente afrodescendiente como tal y los gobiernos regionales tiene que tener la empatía para construir la estructura social, qué hago yo oponiendo diez afrodescendientes al congreso siguió a la hora que vaya a pedirles auditoria ellos no me van a ser caso, pero si yo trabajo desde debajo de los gobiernos locales y regionales yo puedo revocaron porque hemos hecho un pacto o para un determinado agenda eso por otro lado. Pero hay que comenzar a trabajar, por eso te digo, más que sea suficiente [las cuotas] o no es como llegar a ocupar las cuotas en primer lugar porque de todos que yo conozca, no te digo que conozco, sólo al alcalde (Sañez) que es afrodescendientes después no conozco pero y claro que el</p>
--	---	---	--

	<p>como Colombia por ejemplo, tener cuotas, cuotas directas ¿no? De escaños para los indígenas y afrodescendientes, pero aquí lo veo un poco más lejos eso, ese proceso. Pero sí creo que debería haber un tema de inclusión directa de los partidos políticos, que tienen que asumir que en verdad, el tema afro es un tema prioritario ¿No?</p>	<p>agenda, es más, me atrevería a decir que ya no me importa de qué agenda político-partidaria sean. Lo que me interesa es que tengan conciencia de que en el espacio de poder en el cuál se encuentran, pueden ser un agente activo para dinamizar el acceso a derechos de población afroperuana, en el marco de respeto a los derechos humanos, ese es mi marco. ¿Por qué lo digo? Y es una experiencia muy personal, pero es crítica, auto-crítica y constructiva. Cuando Martha Moyano se lanzó al Congreso, a mí me pareció interesante la candidatura, por una razón fundamental: Era hermana de una líder a la que yo siempre tuve respeto, admiración y además su pérdida generó dolor, no solo para los afros, sino para el Perú completo, entonces, cuando ella llega al poder, y me pareció interesante, mi percepción cambia cuando, en aquel entonces, el gobierno de turno hace tan evidente una sistemática violación a los derechos humanos, estoy hablando del gobierno de Fujimori en particular. Con todo lo que eso movilizó por sus directrices o mandatos contra la democracia, contra la libertad, y esas son</p>	<p>periodo que no hay pedido que no hay que hacer y que se identifica y trabajar como afrodescendiente, porque a ahora para conocer la agenda se tiene que trabajar y entonces en esos dos planos se tiene que hacer mucho, para poder construir algo los sus resoluciones políticas públicas en los gobiernos regionales locales para desarrollar el políticas públicas a nivel nacional pero siempre podemos tomar esos espacios que políticamente van hablar en a poder el ser aprovechada por la comunidad.</p>
--	---	--	---

		<p>cosas que probablemente para muchos peruanos y para muchas personas en el mundo movilizó sentimientos de rechazo y de repudio. Esta situación hizo que yo crea poco o nada en sus parlamentarios o parlamentarias, indistintamente del grupo étnico del cual fueran; para bien o para mal, Martha era afrodescendiente. Y entonces, probablemente mi esperanza era de ella una lectura crítica y que evidentemente nunca la tuvo, y no tendría por qué tenerla porque es su afiliación política y creía en eso, y digamos, esa es su bandera político-partidaria. Pero yo creo que, a la luz de la distancia, cometí un error, y mi error fue no haber superado mi tensión política partidaria o de tendencia política frente a lo que podía ser una agenda positiva importante para la población afro. Yo sé que las identidades no pueden desdoblarse, entonces tú no le puedes decir a la candidata “mira por lo afro y no seas de izquierda...” es paquete completo. Y probablemente como lo miré paquete completo me pareció inaceptable, aceptar algunas cosas, sea afro o no afro, porque</p>	
--	--	---	--

		<p>sentía que en el medio había una relación utilitaria con lo afro. Era mi percepción en aquel entonces. Y quizá no me haya dejado ver con lucidez, que en medio de esa probable utilización, probable sentimiento utilitario, o no (de repente es mi subjetividad pura) habían cosas importantes que se podían aprovechar, que se tenían que saludar y que se tenían que respaldar. Por ejemplo: Día de la Cultura Afroperuana, el día de la cultura afroperuana tuvo mucha gente que metió la mano para que así suceda, congresistas, no congresistas, sociedad civil, mucha gente, pero tenía entre su liderazgo más visible a Martha Moyano: lo logró. Logró una ley, logró el Perdón Histórico, coordinando o no coordinando, y probablemente haya un listado de gente que metió la mano, que en este momento no los tengo mapeados, pero estoy segura que ha sido así. Pero en ese contexto, por ejemplo, si bien es cierto yo saludé ese “Perdón Histórico”, bla, bla, bla; no le metí todo el punche que debí meterle porque estaba empañada de este personaje que me perturbaba. Hoy a la luz de la distancia, me digo: Lo hizo. No lo</p>	
--	--	--	--

		<p>hizo otro, lo hizo. Día de la Cultura Afroperuana, Ley en el Congreso, no lo hizo otro, lo hizo. ¿Y qué hago ahora?, ¿lo niego?, ¿no lo miro?, ¿no lo reconozco, no lo valoro? No puedo. Tengo que reconocer que lo hizo y que no tenía por último, por qué hacerlo, pero lo hizo. Entonces creo ahí también habla del compromiso, que más allá de lo político partidario, una persona en un espacio de poder afro puede tener de consecuencia directa con el grupo étnico o con el pueblo al cual pertenece. Eso me hace reflexionar para decir, si es importante apoyar a nuestros representantes parlamentarios afro, sí es importante acercarse a ellos y a ellas, sí es importante ayudarles a construir la agenda. Sí es importante ayudarles a construir un discurso y cuando se sientan sancionados, serán sancionados por lo que cometan, pero creo que hay que aprovechar el espacio cuando llegan a ese espacio de poder, lo ideal sería estar con ellos desde los momentos previos, pero no siempre es posible. Pero yo sí creo que es fundamental.</p>	
¿Movimiento?	Yo creo que unión básicamente. El	Mira, yo creo que este es un	Creo que se tiene que comenzar

	<p>movimiento no es un... Bueno yo no lo considero movimiento porque es un espacio llenos de organizaciones, organizaciones de una sola persona, una o dos personas en su mayoría. Y no estamos bajando a la cancha como te comenté, o sea no estamos bajando a las comunidades. Las comunidades no conocen a las organizaciones afrodescendientes, no conocen lo afrodescendiente, y no se sienten representados por nuestros líderes afrodescendientes, y mucho más si tienen trayectoria de 25 años, 30 años. Yo creo que en su época, en el comienzo, Francisco Congo, que fue, se podría decir, el primer movimiento, logró un poco eso. Era un tema nuevo, pero logró que los mismos afrodescendientes, las mismas comunidades conozcan el tema, pero a partir de ello, comenzó a debilitarse bastante y se fraccionó, no estamos bajando a las bases, o sea no es un movimiento que recoja las demandas de las mismas comunidades, sino es un grupo de personas –intelectuales en su mayoría o que decimos serlo—que estamos totalmente divorciados de las necesidades de las comunidades. Es cierto, somos un grupo muy reducido, de unas sesenta personas que estamos organizadas, pero las comunidades mismas están totalmente</p>	<p>movimiento que está en una etapa de crisis. De crisis, y de crisis sería. Porque en principio el movimiento en el caso peruano, es un movimiento complejo porque no es un movimiento de bases. Es un movimiento que se genera a partir de instituciones de grupos de élite, porque las instituciones no se hacen desde los más pobres, sino se hacen desde la universidad y de quienes tienen las condiciones para formar y generar redes que les permitan hacer soporte a sus instituciones. Yo lo que creo es que hay una crisis de institucionalidad muy seria, que probablemente tenga que ver con la ausencia de una agenda consensuada, discutida... yo no estoy hablando de plataformas únicas, pero de agendas. Y esas agendas no hay en el movimiento afro por alguna razón compleja que tiene que ver con institucionalidad, tiene que ver con renovación de cuadros, tiene que ver con jóvenes comprometidos en impulsar procesos, son varias las causas que explican esto; pero evidentemente da cuenta de lo poco que este movimiento afro con sus características y</p>	<p>a hacer un cuartel y se tiene que comenzar a trabajar desde las bases desde abajo, los últimos diez años quince años se ha trabajado pero se ha trabajado con las agendas particulares e una mirada o sea yo hago mis procesos para mí, para cumplir mis metas de proyecto sin dejar algo más entendibles desde la población entonces los líderes son funcionales de alguna organización diferente entonces estos últimos años se han roto ellos, están perdidos en el horizonte, no tiene un aceptación fuerte también el movimiento afro está rota por qué no en esta en la agenda no se puede reunir hace cuatro cinco años.</p>
--	--	--	--

	<p>divorciadas de lo que nosotros supuestamente legitimamos que es “el correcto”</p> <p>¿Y eso que tú dices que no hay una sensación de representación?, ¿a qué se debe que estas bases no se sienten representadas por estos líderes?</p> <p>Creo que hubo un “boom” en los años 2000 a 2005 de la cooperación internacional. Ese boom de la cooperación internacional y de apoyar a las organizaciones afrodescendientes, generó la división del movimiento que estaba comenzando, por intereses obviamente personales, o sea, yo creo que el considerarse mucho más protagonista, mucho más representante del movimiento, obviamente iba a traer mucha más cooperación y proyectos directamente para comunidades, y obviamente convenía ser uno, dos, tres, que lideren la organización, porque obviamente tienen que repartir el motín o el espacio entre más personas. Así que yo creo que desde ahí comenzó a centralizarse mucho más el movimiento.</p>	<p>particularidades logra movilizar en los espacios en donde se toman decisiones. Te habla de una debilidad bien interesante. Porque imagínate luego de tantos años que se genera el Movimiento Francisco Congo, hoy con congresistas en espacios de poder, y que ellas no tengan vinculación con las organizaciones afro; y que las organizaciones afro no recurran a ellas como portavoces de sus agendas te habla de quiebres muy complejos.</p> <p>¿Tiene un momento de origen esa crisis?</p> <p>Mira, no sé en qué momento empieza, pero sí me atrevería a decir que en los últimos 15 o 20 años los procesos de organización se han visto debilitados, primero por la ausencia de recursos de la cooperación, pero también porque ha habido una ausencia de renovación de cuadros. Muchos de nuestros líderes, de nuestros dirigentes de organizaciones son gente ya mayor; donde por razones muchas –podríamos hacer un gran listado- no han concentrado esfuerzos en formar nuevos cuadros que den soporte, por último o que dinamicen las agendas institucionales, que ya es</p>	
--	--	--	--

		<p>lo más local una agenda institucional. Entonces esto ha generado por ejemplo que no puedan competir para recursos – también es importante decir que la cooperación se ha ido del Perú – el Perú ha superado significativamente la pobreza, y todos estos elementos van confabulando para generar esta situación, que en los últimos 15 o 20 años se ha agudizado: ausencia de recursos, ausencia de cuadros, una ausencia de profesionales afro que ayude a dinamizar procesos locales, regionales, nacionales, y todo ello ha generado esta crisis, que no me atrevo a decir una fecha de inicio, pero tiene todos estos elementos alrededor, de manera bien sostenida, además, porque pareciera que no hay... o sea mi sensación, no miras un puerto cerca... no veo un puerto cerca, yo tengo esperanza en algunas organizaciones de jóvenes, pero si estas organizaciones de jóvenes no empiezan a ver el movimiento amplio, en su amplitud, en su diversidad de agendas, en su diversidad de temas, y más bien insisten en seguir construyendo plataformas muy monotemáticas,</p>	
--	--	---	--

		<p>muy segmentadas, para públicos muy específicos, “la demanda de LOS JÓVENES” sin mirar la demanda del movimiento, de las mujeres, de la lucha por los derechos humanos, etc. Terminas fragmentando demasiado las posibilidades de acción porque las partes en pequeños pedacitos. O sea, yo sí creo que tú puedes ir levantando temas, pero hay que tener como esta mirada en paneo, hay que hacer un paneo de todo lo que el contexto te pone por delante como necesidades de ser atendidas en lo afro, y eso creo que allí hay vacíos significativos. ¿Cómo se va a superar? No tengo idea, pero creo que el Decenio de los Afrodescendientes puede ser una buena oportunidad de diálogo y de articulación, entre la sociedad civil y entre estas representaciones en el parlamento y los espacios de poder, porque el Decenio de los Afrodescendientes es la oportunidad perfecta, porque hace el llamado a los Estados para decirles: hay una población que sufre invisibilidad, postergación, que no es impactada por tu política pública y que está en grandes limitaciones para acceder a derechos.</p>	
--	--	--	--

		<p>Entonces creo que se traduce en una oportunidad perfecta para dialogar entre la sociedad civil, pero al mismo tiempo dialogar con el Estado para trabajar de manera más o menos articulada e ir generando algunos consensos. Si estos últimos tres meses, previos al Decenio, no generan un sacudón interno, yo siento que nos pasamos un decenio echándonos aire.</p> <p>Has mencionado la relación entre el movimiento y el congreso, ¿tan débil es el movimiento que no puede generar su propia representación, y tiene que esperar a ver quién cae? no sé si es tan débil que no pueda generar su propia representación, probablemente sí, pero no nos olvidemos que la mayoría de organizaciones afro, que están creadas como organizaciones sin fines de lucro, siempre argumentan que no representan a nadie, porque no vienen de las bases... entonces a ver pues, si tú no te crees, aún con esta dinámica de organización que evidentemente no es una organización local, no es una organización de base, no es una organización con asamblea, bla,</p>	
--	--	--	--

		<p>blablá; pero es una forma de organización. Si tú mismo no te crees que representas nada, ¿cómo generas esa movilización para colocar tus propios candidatos, postulantes, referentes?, ¿Cómo? Si tú mismo no te la crees, me parece bien complejo ah... yo no me canso de escuchar organizaciones que dicen “yo no represento a nadie”, “yo no represento a nadie”, bueno, entonces hay que discutir qué estamos entendiendo por movimiento. ¿Cómo están entendiendo la representación? Porque yo puedo entender que no exista en lo afro dinámicas de organización en la lógica de movimientos indígenas, de acuerdo, porque además el sujeto de derecho es otro, pero ¿asumir que no hay movimiento? Yo creo que ahí hay otros temas a reflexionar, asumes y no asumes, tiene que ver con la madurez que debería tener el movimiento afro, que no se alcanza por estos problemas de cómo se piensa la organización, de cómo se piensa la representación...</p> <p>¿Algo más que añadir? Es una preocupación, en un año y medio estamos ante nuevas elecciones,</p>	
--	--	---	--

		<p>y mi pregunta es, se han pasado 4 o 5 con las que ya tenemos y no hemos avanzado mucho con estas parlamentarias, con una agenda, con esta posibilidad de que ellas sean la voz, esa voz más o menos legitimada en un espacio de poder. Y hasta hace cuatro años hablábamos de un movimiento con dificultades, pero no tan en crisis como ahora, ¿qué va a pasar en dos años con un movimiento que no tiene agenda, que no dialoga? Con dirigentes que dicen que no representan a nadie, con poca capacidad de posicionar temas, agendas, no lo sé, ¿cómo se negociaría con quien llegue al poder? Porque también me coloco en este otro escenario, ¿no? No necesariamente tiene que ser un afro que llegue al poder para pedirle trabajar alrededor de una agenda, pero también necesitas tener la agenda clara, y tener la suficiente representatividad, y suficiente reconocimiento para que tu voz sea una voz escuchada, para que tu incidencia “eco y respuesta”, pero si esto no lo logramos, por debilidad institucional, por ausencia de discurso, por ausencia de contenido, por no tener claros los</p>	
--	--	--	--

		<p>horizontes, por no tener claro el tema del auto-reconocimiento y las identidades, pucha, ¿cómo va a ser en 2-3 años? Para mí es una preocupación que se acompaña con lo que te decía hace un momento. En enero del próximo año empieza el Decenio de los Afrodescendientes, y frene a eso ¿qué?, ¿cuál es la agenda de las organizaciones?, ¿cuáles son las agendas locales?, ¿qué van a proponerle al Estado?, ¿cómo lo piensan hacer?, ¿cuáles son los portavoces?, ¿quiénes hablan, desde qué discurso, desde qué plataforma? No sé, son preocupaciones que a mí me vienen dando vueltas. Yo hace rato vengo diciendo que estos silencios que ensordecen me preocupan. Hay mucho silencio de las organizaciones afro, mucho silencio, no hay nada, no se dice nada. Por ejemplo hace poco la sanción del CERD al [programa televisivo] “Paisana Jacinta”, han hablado los grupos indígenas, de derechos humanos, los movimientos de mujeres, feministas... nadie de los movimientos afro se pronunció a nivel nacional, porque yo he estado atenta... nuestras</p>	
--	--	--	--

		<p>congresistas no dijeron nada. En cambio los parlamentarios indígenas sí se pronunciaban, hablaban... pero aquí nada. Eso sí me preocupa, eso sí creo que necesita mucha investigación: cómo el movimiento afro y sus organizaciones se imaginan el congreso o cómo piensan el congreso como un espacio importante para la toma de decisiones políticas, ¿cómo la están imaginando? O si acaso no está imaginado como un espacio posible, porque eso también puede ser... Cuando han venido algunos colegas ecuatorianos, colombianos al Perú, lo primero que te preguntan es tu congresista afro, me quiero reunir con tu congresista afro, porque en sus dinámicas locales eso es trascendente, es tu representante, es tu voz, pero aquí no se entiende igual. Probablemente se comprende, pero no se entiende igual, porque si no habría otros esfuerzos que darían cuenta de otro escenario, pero es el que tenemos, medio complicado. Significa que me tengo que lanzar, me haré congresista, ¡me haré congresista!</p>	
--	--	---	--

Anexo 5: Matriz de sistematización de entrevistas a líderes indígenas:

EJE	PRADO – CCP	GLADYS – ONAMIAP	CORTES – CONACAMI	ANTOLIN – CNA
Origen de su liderazgo	<p>A ver, en el área de testimonio personal, ya tengo una ejecutoria ya se de Ayacucho, tuve que venirme a Lima porque me encontré oportunidades y después de casi 30 años de presencia en Lima y después de un proceso de indemnización decidí regresar a mi comunidad, estamos hablado de hace 15 o 20 años con la intención de dejar mis huesos en mi comunidad y de por sí un poco de experiencias y conocimientos que iban conmigo me llevo, incorporarme en la vida de mi comunidad; lo que supuso ser nombrado como Presidente de la comunidad en el contexto de defensa de recursos de la comunidad frente a un proyecto que buscaba los ríos y reposar 40000 hectáreas y llevar a aguas</p>			<p>Bueno es una historia desde muy pequeño mi Padre que en paz descansa, él aparece como el primer Presidente de la comunidad campesina en los años 70, de una vez cuando se hizo la forma agraria el 69, entonces había una ley en el gobierno de Velasco Alvarado se forman las comunidades campesinas existentes claro las tierras han sido reformadas y entregadas a las comunidades en otros lugares había conformado las cooperativas por ejemplo en las costas todo era cooperativa en las comunidades campesinas de era muy diferente porque eran tierras pequeñas hacendados muy pequeños en mi comunidad se ha funcionado existían tres o cuatro hacendados de los cuales no funcionaron, (...) entonces</p>

	<p>de la Cuenca del atlántico hace el pacífico para heredar de ciertos y construir tres centrales hidroeléctricas equivalentes una importancia inversión de casi 2000 millones de dólares en la zona de huanca zancos es un acerca a es una zona cercana y Arequipa en este proceso conocedor de nuestros pueblos como Pasco y Huancavelica han salido miles y millones de recursos naturales y sin embargo son pueblos de comunidades que está el extrema pobreza con las complicaciones de la contaminación</p> <p>Huancazancos no debe ser un pueblo más que aporte sus recursos y lo tenga nada a cambio entonces a la inversión a los reyes del proyecto nos propusimos nos presentaban toda las bondades del proyecto y al final le decimos queremos ser accionistas</p>		<p>yo era pequeño yo iba a sus asambleas los cuales las hacían a escondidas porque el hacendado de todas maneras tenía influencias hacia el poder al entonces a las comisarías la ley estaba favor del campesinado pero tenían que esconderse del hacendado entonces para que el hacendado también los mismos campesinos de las comunidades eran voceros del hacendado (...) pero mi papá se reveló reivindicó las tierras a favor de las comunidades (...) luego nuevamente asume en mi papa la dirigencia, yo ya estaba a grandes detrás de parecido a su seguridad más o menos el que le cuidaba sus cositas, todo lo que aprendí a los que ellos hablaban y yo lo iba aprendiendo, inclusive cuando yo quería opinar levantaba la mano como era niño no me dejaba yo también quería opinar para decir que esto se va a ser así quería corregir pero no me dejaba porque en esa</p>
--	--	--	--

	<p>ellos dicen el él por eta nuestra me les pagamos sin le damos facilidades del proyecto es nuestro en la comunidad posee más el informes y no quiere entonces si no quieren aceptar hasta podemos el proyecto ese proceso defensor del recurso de la comunidad me fue ubicando en diferentes responsabilidades de la comunidad pase a la dirigencia de la región Ayacucho y de ahí se produjo el congreso de las ..y permite retornar a Lima este proceso de retorno en mi comunidad de manera casi inconsciente me fui llevando a subir a incorporar en indígenas su consciencia, la identidad del pueblo originario de política a indígena y para estado, yates y hará momentos antes los primeros renglones del título ancestral primero fueron a ver una experiencia</p>			<p>época los niños no hablaban, incluso a los niños los dejaron afuera, tenía que esconderme hay hasta que terminen las asambleas eso es lo que me ha me ha nacido y poco a poco nunca me faltaba ya no era Presidente mi papa, pero igual seguía yendo a las asambleas y de pronto cuando era grande siempre me gustaba organizar nací organizando en el deporte (...) ya no era niño había crecido entonces ya era otro no dejaba el deporte siempre estaba ligado a él pero también tenía dar responsabilidad de un comité que estábamos a por obras lo pero gratificación del agua o los caminos entonces las asumía en la plaza subí, y en el año 90 más o menos me acuerdo bueno la presidencia del comité me tocó gestionar con permisos de la del Presidente el de la comunidad me iba a por decir entonces en creció inclusive en FONCODES,</p>
--	--	--	--	--

	<p>inesperada y segundo en revalora ese derecho como huanca zancos y las comunidades forma parte de diferentes instituciones a pesar de todas las dificultades ahí están vivas y forman parte del originario de lo propio sabes o en qué nos queda como culturas que han aportado mucho a la humanidad.</p>			<p>estamos hablando más o menos el año 90 para esos proyectos (...) en el transcurso de los años ya fue una asamblea las elecciones comunales que viene cada dos años, el primer año todavía se asume el comité electoral entonces pasaron dos años, el 93 asumo la presidencia de la comunidad (...) entonces soy un dirigente más popular y la gente ya me conocía más político, digamos comienzo hablar con la prensa en reuniones, ahí también en la liga agraria asumo el 97 o 98 lo que es la comisión organizadora de federación agraria a nivel ya departamental, había llegado yo a Lima esas fechas las elecciones acá en la CNA, entonces para mí la mirada era muy muy diferente de Lima y delante de los compañeros no era difícil debatir aquí en la nacional (...).</p>
Identidad propia	A ver, vale la pena señalar algo previo a la	Bueno, con respecto a la identidad, es diverso el	<i>Mi lugar de origen que es Arequipa yo soy</i>	Mira somos originarios, indígenas porque el

	<p>CCP, ya que tiene 65 años fue fundada el 47 de abril y durante todo estos años la identidad del gremio, ha sido de clase de carácter campesino muchos compañeros han defendido esta identidad un poco rechazando la identidad de derecho que es la identidad de pueblos, la identidad indígenas. (se buscó) minimizar, del pueblo originario dándole de tres y perdió allí iba eso hizo que en la confederación no hubiera ningún espacio para la identidad de derecho del pueblo, entonces en estos últimos años está viendo una apertura de del enfoque de clase aciago un enfoque más bien de derechos de pueblos y en este momento podemos decir la CCP se desenvuelve con cierta soltura en el ámbito de las organizaciones que tiene federativa, sin embargo es un proceso que está</p>	<p>tema de cada proceso que se pueda dar, tú sabes que en el caso de Perú vemos el pasado por varias etapas, varios procesos de la búsqueda de identidad de reafirmación de la identidad, por ejemplo, hasta los años setentas casi se hablaba de pueblos indígenas, tanto andinas como Amazónicas, es allí con todo lo que es el tema de la reforma agraria hay un tema de identidad. podríamos decir o porque se empieza a hablar del tema de comunidades campesinas y comunidades nativas porque hay muchas nativas su personalidad jurídica de la comunidad es como comunidad indígena, entonces podríamos decir que a partir de ahí se crean este temas de diferencia entre una comunidad campesina y una comunidad nativa, pero a veces empieza como otra etapa de reafirmación de la identidad cultural con todo ha ido (avanzando) podríamos hablar de los años 80... o con mucha</p>	<p><i>Cabana mi nacionalidad Cabana quechua hablante tengo muchos años de andino desde los quince años no he perdido mi identidad soy comunero de mi comunidad campesina y siempre estoy, en constante comunicación y además artículo con ellos todo la problemática del cañón del Colca, yo soy el mismo mirador del cóndor entonces.</i> nosotros mira de acuerdo a nuestras raíces lo que heredamos somos indígenas porque somos originarios nuestra forma de vida sea ese el buen vivir nosotros no queremos vivir mejor con todas las comodidades si no el buen vivir dentro de lo que es la palabra indígena se practica los príncipes de la armonía la</p>	<p>originario es indígena siempre buscamos una indicación, entonces que nos digan de cualquier forma pero somos del pueblo como pueblo buscamos pero en este momento que las cosas ya han avanzado a nivel internacional del convenio y todo eso creo que todos somos indígenas a partir de nuestros derechos, no somos indios esa palabra despectiva hay que dejar a un lado somos indígenas a partir de CETPRO ver el territorio, porque nos pertenece a los indígenas campesinas originarias las reformas que han venido el estado que ha nacido después del origen que somos nosotros por eso por ejemplo, ayer fui el comentarista de un libro de corta que presentó el ex viceministro interculturalidad... Y me gustó el leer el libro y habla a eminentemente de la originalidad de la antes de la república ya existía su comunidad colocada</p>
--	--	---	---	---

	<p>en construcción no está concluido eso supone que la agenda el trabajo de la CCP tiene que incorporar a tiene que tener una modificación drástica cosa que todavía no estamos no está ocurriendo estamos viviendo la primera parte es un poco formal de reconocimiento de identidad pero eso supone que el tratamiento específico de una temática que es diferente a la temática y en la agenda campesina. Esto (la identidad) es un proceso en construcción apenas estamos comenzando a nivel de la dirigencia estamos cambios por ejemplo estamos estos últimos diez meses como una nueva dirigencia que está con el que estamos buscando entró cara en este tema felizmente no hay la restricción se vendan sin embargo hay que seguirá insistiendo pero si es decir se da a</p>	<p>mayor razón (de) ahora más aún que ya hablamos de la reafirmación de nuestra identidad cultural como pueblos indígenas, como indígenas. Porque también ver mucho el tema que en el camino de la pérdida de la Identidad cultural vas dejando de lado muchas saberes muchas formas de vestir, formas de hablar a que son parte de nuestra identidad cultural, vamos perdiendo poco, y que sin embargo hoy en día se habla de una reafirmación de la identidad cultural y estamos en una época que estamos todos buscando nuestras raíces es asiento a nivel de todas las organizaciones nacionales pasa eso de la búsqueda de reafirmada por eso ha tomado un rol muy importante esos talleres macro regionales que se dieron en el proceso de la ley de consulta en la que nosotros, por ejemplo, antes muy radicales en el tema indígena pedían con mucho y entendía la razón de</p>	<p>reciprocidad hay una relación con la tierra con la vida con las especies con la gente por ejemplo las personas una hormiga tiene una función dentro de un territorio un sapo un gusano entonces mi abuela decir por ejemplo cuando entramos a mi chacra me advertía que no maté a matar a un sapito que se sapito cuidaba la tierra limpiaba la tierra y tenía una ficción y era parte de esa tierra y al entrar me decían de abuelita que teníamos que saludar a la PACHAMAMA ahí me merecía cuántos somos y se acabó la belleza dio veinte chocó los para 20 personas no de te vamos siempre dejábamos no hay ese criterio de depredador si no siempre de conservar por eso hay una relación con la</p>	<p>entonces recién es la creación del Perú de toros otras ya existía aparte, ahí somos indígenas originarios, pero somos pueblo, queremos nuestro propio o territorio para vivir como indígenas, como nos denominaron como pueblo que nos respeten los derechos. Bueno, la mirada desde tu visión, lo que eres, de que eres nacida en pueblo todo tienes ahí en ese libro me hacía recordar ayer el autor que escrito todo lo que existe en el pueblo inclusive antropológicamente los patrimonios monumentos que no has valorizado, está ahí, están vivo están tu significados que valoras por ejemplo en la comunidad, nosotros hacemos Ccallpa o nuestra chacchado, habló de hoja de coca para mí y en la comunidad siempre mastica mue coca y adonde ritual hoy en día lo vemos y ya como un juego como un mercantilismo y no es no es la forma eso mi</p>
--	---	--	--	--

	<p>nivel de la dirigencia a nivel de base es la cosa es peor o yo vengo de ser cree ser Presidente de una comunidad y en la comunidad bueno pues decir que somos un pueblo indígena es un insulto entonces una de las estrategias que utilizamos en estos momentos como poco, como para ir incorporando esta modificación en el enfoque de identidad las dos primeras normas ancestrales y que los extra al indígena de Huancasancos no lo digo hay o no es en papeles papelitos hablan entonces sin embargo así como en mi comunidad, en la mayoría de las comunidades aún no hay una cuota externa entonces este contexto de vigencia de implementación del convenio sienta 69, el derecho la consulta de los pueblos un poco nos hable con contesté interesante en contexto</p>	<p>reconstruir el tema de nuestra identidad indígena. ¿A qué proceso lo asocia? Con el tema de la progresión del convenio 169, que la dicta básicamente, más aún en el 95 el estado peruano ratificar este convenio y se convierte en un instrumento muy valioso para los pueblos indígenas, porque aborda el derecho de los pueblos indígenas en diferentes distancias y procesos y por eso se habla de derecho es que no están tan claras en esta constitución política, para ser otorgados al ratificar la concesión política para nosotros se convierte en un instrumento muy grande e en las salesas socialización y todo ese carga irse de esa que todo empieza a nivel de las naciones unidas, se van creando varios espacios como podemos ver del pueblo permanente de los pueblos indígenas de las naciones unidas, qué se optó por ore una vez al año por eso el otro tema</p>	<p>Madre naturaleza entonces por todo eso lo que tenemos con los conocimientos el indígena tiene una identidad no es depredador no es acumulador sino que vive en ese medio ambiente con esa visión de conservada y no gastar porque siempre pies en el futuro en los hijos en entonces no hay un desgaste la Madre naturaleza lo indígena también está protegido por las tremendas leyes naturales creo que está reconocido en la constitución en el artículo 140 por eso bueno ahorita por el tema de la migración que se habló ayer en las ciudades hay cualquier cantidad indígenas por la misma influencia del sistema occidental hay una negación a su lengua que ocurre cuando yo soy dirigente también</p>	<p>Padre me enseñó me decías tu ritual silenciosamente en tu cara sentí chaccho hago Pago a la PACHAMAMA, no es en público, siempre lo hemos hecho de noche, del día eso es todo porque estas conviviendo tu cosmovisión propio bueno hoy en día llano ella nos será entonces eso tampoco yo no comparto en el que deberá lima se visten cambiar nuestros Hermanos para la foto o no es actualmente digno eres un danzante para que tú te disfraces hay que lleva al otra dentro lo que quieres tú digamos como pueblo de dónde eres lamentablemente yo uso mi ponchó ya estás en casa con su sombrero para que te protege el Frio del calor o con tu ponchó estas cosas son qué bueno finalmente la ropa que vemos no es de nuestros antepasados también los españoles lo han combinado también, estudiante permito estás aprendiendo investigando</p>
--	--	--	--	---

	<p>que va facilitada acelerar este proceso que se tiene que dar inevitablemente con las bases e ir asumiendo de a pocos, se está la identidad y que los Hermanos empecemos auto identifiquen nos como pertenecientes a pueblos originarios y el otro aspecto importante que hemos utilizado poco para facilitar este proceso esté el experiencias boliviana tomando la denominación que usan para su constitución también Bolivia es una realidad en su debate sigue habiendo la entonces para nuevo para contentar a todos en la constitución, denominan a ampliar del pueblos indígenas campesinas cada quien crea en que enfatiza pero hay recogemos hermosa entonces esa experiencia Boliviana la estamos utilizando como una estrategia para ir avanzando en este proceso en la CCP por lo</p>	<p>también se procesa por otro lado con la ley de la de aclaración de los derechos de los pueblos indígenas, entonces hay varios pasos que se van creando y eso hace que tú digas que yo me reconozca como indígena es bueno o es importante, el o es lo que más ha puesto en nuestra mente o nuestros sin que el indígena es asociada con él en diácono, en poder activo con lo malo que es no.</p>	<p>de una sesión provincial de veinte distritos haber nosotros hacemos una fiesta patronal por decir hay por ejemplo van Dr. Ingenieros, abogados y buenos se toma su crédito les pone su música y se ponen ayudar y empiezan hablar en quechua lo que no pueden hablar en sus oficinas entonces ahí hay una negación a los materno hay una vergüenza y eso que lo ha generado es el mismo sistema en gran parte de la población que sigue reconoce no tienen vergüenza de hablar su lengua.</p>	<p>son ya han aparece en diferentes lugares diferentes trajes para mí y posiblemente los españoles nos han dividido de esa forma pero también han tenido una cosita no transformarse le han puesto colores fosforescentes no sé si haya habido no traspasados incas tampoco lo vemos la historia que escrito los demás libros españoles, entonces cosas que a veces nosotros estamos repasando los libros ni estamos investigando pero finalmente los incas haya sido altos que se yo, pero yo saco mis conclusiones cuando los españoles llegaron posiblemente fue en la inca una población grande donde se fueron los incas a ver a muerto compre estás con contagios, igual que todos para mí y creo que se han ido a la selva en este libro del coloca se relata que ellos se fueron a la selva central los incas ha sido</p>
--	---	--	--	---

	<p>menos una parte importante de los dirigentes ya tenemos una plena confianza y conciencia de la gran importancia que tiene este convenio a cientos 69 y la identidad de pueblos originarios el que por lo demás se va dando en diferentes países diferentes continentes con velocidades diferenciados, pero que finalmente está posicionándose a la denominación indígena, a la identidad indígena como la identidad universal que puente derechos una identidad que valora nuestros conocimientos ancestrales y el otro ingrediente que también está contribuyendo a esta es la experiencia gastronómica en el Perú o les pese rastro de que el Perú presentada en el cimientado de este proceso el aporte de tres sectores importantes la pequeña agricultura la</p>			<p>buenas personas no han llegado como peleas cuando llegue a los españoles, pero ellos donde se fueron a la selva central posiblemente por eso los incas son los amazónicos son altos tamaño regular los incas han sido tamaño regular uno se porque la mezcla que ha venido con los españoles nos han son altos regularmente son unos 6080 los vivos amazónicos los veo esa misma cara tienen todos y sólo Incas para mí es mi manera el concepto pero el concepto los investigadores estudiosos diferente, por eso cuando es decir dónde se fueron de Dios que Quillabamba apareció por ejemplo monumentos, no es ni otras hispano aparecen algunos monumentos arqueológicos por ahí en la convención ahí adentro en la selva en Choquequero este la selva posiblemente seguir aún más adentro más adentro cuando los españoles llegaron ella</p>
--	--	--	--	--

	<p>pesca en la pequeña ganadería en la pequeña agricultura hablamos de biodiversidad, hablamos de conocimientos ancestrales hablamos de producción natural que es propia de los pueblos originarios que finalmente los incas etc. Entonces ahí hay diferentes fuentes argumentos que se está utilizando como éste en como estrategias para ir acelerando este proceso tenemos que ponernos a la altura del proceso que estando en estos tiempos. Por qué esta dificultad: En esto, yo creo que se debe tomar a siempre nota en cuenta el hecho de que el Perú ha sido el centro fundamental de la dominación española, entonces él pero nuestro ámbito territorial ha sido territorio donde los españoles pusieron el espacios de énfasis desheredada de desconocer este prejuicio y la negación de los pueblos indígenas de los</p>		<p>seguía yendo se adentró los amazónicos son incas también en la selva han convite vivido con animales han sabido sobrevivir en son cosas tradicionales por ahí que yo me siento de que inca o natural de mi pueblo. ¿Hay indígenas en el gobierno? En el gobierno aunque hay pero se niegan, pues mira ni tienen vergüenza los amigos que viven de las provincias quienes son por el hecho que son empresarios no se sienten indígenas para mí son el problema es que esconden no quieren hablar se sienten criollos entonces ese periodismo existe haberes entre nosotros mal tratamos de discriminación discusión por decirte acá tu familia se adelantó a lima después te trae que traen de empleados que se hinchó el ocho de la tú misma familia empresa y vengarse de exclusión es una criada que han aprendido a quien lima de</p>
--	--	--	---

	<p>pueblos originarios con una mirada edad occidental no como una cosa positiva entonces hemos ido abandonando en este proceso de construcción en el pasado de independencia todo lo que habido un conjunto de experiencias frustradas que ayudaron a esta estrategia de la dominación con otras ideas ajenas yo creo que en eso son las cosas como se han dado en la historia y aparte de son nuestros en el mundo en el campo de los liderazgos no tuvimos un liderazgo con identidad fuerte e indígena, no tuvieron los líderes identidad, era pobre era o política revolucionaria identidad campesina, pero identidad indígena muy poco muy poco do influencias a quien más hablado sobre esto fue Arguedas su esfuerzo fue notable importante Mariátegui y de alguna manera etc. Entonces yo</p>			<p>maltratar más entre nosotros eso lo que pasa con los congresistas son indígenas por ejemplo los cocaleros Nancy y Elsa no se sentían indígenas entonces imagínese, son indígenas de la selva pero nunca se sentían nunca se acercaba a las instituciones, siempre trabajaba aparte con los cocaleros pero imagínate desde ahí entonces ahora el pueblo amazónico pero son pocas personas para mí si juntamos todo los provincianos son indígenas haríamos patria dentro pero no se puede hacer.</p>
--	---	--	--	--

	creo que son es el resultado es del tipo de antecedentes que nos ha tocado vivir pero estamos entrando.			
¿Hay discriminación?	A ver conozco varios países, y probablemente el Perú es uno de los países de la realidad que es de las discriminaciones fuertes, la discriminación contra lo indio y la contra los negros... y finalmente ahí diferentes tipos de discriminación incluso dentro del sector el interés criminal negro dentro de la negritud el menos negro discrimina la más oscura etc. Este es una característica de nuestra realidad que en estos últimos años se ha ido traficando en diferentes experiencias, ya en la playa, a entrando a lugares exclusivos, sin embargo es un proceso es un fenómeno de discriminación y racismo que va siendo combatido cada vez con mayor fuerza espero que no nos tome mucho tiempo	lo que veo el tema de las discriminaciones muy fuerte y en algunos lugares espacios es muy sutil en el sentido por ejemplo, cuando yo hablo en mi comunidad siempre en algún inmigrante haya que ha vuelto y en que se discrimina a la gente de la comunidad, a los que están porque aún mantiene rasgos más indígenas, pero cuando tú hoy ya sales de ese espacio de lo que es tu comunidad y vas a la ciudad, ahí ves a otro tipo de discriminación porque no pronuncias el castellano, porque no te vistes bien como la otra cultura o sigues teniendo muchas formas de actitudes características de ser indígena En política: Entonces hay que saber cómo se dice en los espacios políticos expresa mucho más, tú sabes que tenemos una	Se acordará en los años 65 se centra no haber nadie escuchaba Huayno, uno parecía más un delito escuchar un Huayno era vergonzoso era algo al cholos mal serrano era siempre con sus objetivos y el cholo el serrano es siempre era para él servidumbre pero han pasado los años y bueno el provincianos creo que ahora ha cambiado pero ahora el problema sigue no podemos superaron la vergüenza, la negación.	Racismo puede ser pasa, pero yo no comparto lo del racismo, todos somos iguales. Claro, la gente de Miraflores, por ejemplo de San Isidro, entiende de otra forma, me refieren a la persona (como) de segunda categoría. Una forma que tratan de ellos no es, en la forma se ve y se nota en las Hermanas y Hermanos que vienen domésticamente a trabajar en las ciudades y eso se siente (...), el sentido racista lo aplican esa forma porque por ejemplo nunca almuerzan todos juntos en una sola mesa tiene que estar en el rincón o una o sea en la cocina almuerzo uno en su comedor nunca comparten la mesa entonces nos trataron de manera racial se sienten más capaces, "chola" así nos trata este hecho lo que en el rincón

	<p>superarlo. Caso: Emm... no al interior de nuestra organización hay por ejemplo, en este proceso que te digo el compañero dirigente, que ella a había ha asumido la identidad indígena como que veía no veía bien al dirigente que aún seguía siendo campesino, entonces eso es otro tipo u otro acto que complica las cosas entonces era la discriminación la actitud exterminadora de racismo no sale está como que he metido en estado inconsciente subconsciente colectivo entonces es todo imagino que será superada a partir de un sistemático o del educación de labor de los medios de información etc. Y lamentablemente esto nos ayuda no nos ayuda mucho la televisión sigue siendo la televisión al discriminado hora hay mucha contaminación. En política: Te cuento una experiencia reciente, yo</p>	<p>cuota de participación indígena, no sé qué porciento, pero eso acaso ha sido tomada en cuenta porque dicen quienes ella acaba quieres en dejarlo atrás en para los políticos, los pueblos indígenas resistimos y como tal para ello es el indígena está asociado al idioma entonces por ejemplo, como una sola participación de una mujer que puesta en el último puesto por el último puesto, la mujer, y esa mujer tiene que ser joven, las tres cuotas juntas que una persona que está en el tema y que no va entonces, nunca va llegaron de que participa, sea indígena... ¿es como de favor te pongo y yo acepto ese favor? Y no como el ejercicio derecho. ¿Y ser mujer indígena? Ser mujer indígena es mucho más más difícil, porque al interior de tu propia familia tú tienes ese tema de diferencia, ósea, era el ser indígena tu papá también, como no vas a tener posibilidades y tú vas</p>		<p>como un animal (están) entonces en este concepto tal vez ellos aplican de esta manera el racismo para mí no existe somos una sola sangre nuestros cabe al ser adonde otro color pero tiene la misma capacidad de pensar a la misma capacidad de construir en agarrar trabajar pico para la todo no se bueno ahí eres la diferencia que uno se ha superado intelectualmente llegue el sector más pobre se atrasa y ni siquiera nuestros Hermanos mayores no han llegado ni escribir ni a leer esa la diferencia para mí no hay razón existe si una exclusión muy discrimina a mente decirte hecho lo o arrinconar te el que tiene dinero saco o corbata estar viva no utilizamos abajo eso si existe va a existir siempre este problema. ¿En cargos? Claro en los cargos públicos todavía y menos espacio pero que también más que todo las Hermanas provincianas,</p>
--	--	---	--	--

	<p>formo parte del consejo directivo de la CGTP de representando a la hace al CPP, se preparaba la asamblea, la nueva asamblea de este año y desde la dirigencia aún corría diciéndome compañero para cumplir el capítulo agrario, algunos párrafos un par de páginas bueno pues yo de mi parte encantado está la realidad que conocemos una de las partes del rey del documento decía la hora de los pueblos, el párrafo no ha sido con toma de la parte final claro el documento que presente alguacil toma el 70% y éste uno de los párrafos no coser a los siguiente agros en el ámbito de las organizaciones incluso no hay el reconocimiento de esta identidad la valoración aún sigue habiendo un actitud de tipo occidental que valora, otros paradigmas y sin embargo lo propio lo nuestro no tiene el lugar</p>	<p>a siempre un aporte para la casa, ayudar a tu Hermano, tu mamá ir a la chacra, ayudarme, hay otros mientras que tu Hermano se quede quiere estudiar, tu Hermano se tiene que hacer esto o aquello por ejemplo es una mezcla de lo mío y a ser la primera hija pero mi Padre, y su para que ya terminada la segunda, pero hay que pero para los Hermanos menores cómo son varones tres, que van tres mujeres tienen que tener mayores posibilidades entonces todo te vas a conseguir un marido que te mantenga, eso mucho persiste en América latina y el amazónico incluso hay un claro, hay un tema de matrimonio emparejados con quince años, ahí eres igual al interior propiamente tu familia se supone que está integrada por los seres más queridos más cercanos y a pesar de eso cercanía de esa relación muy estrecha hay un tema de desigualdades, hoy mujer, en la comunidad está</p>		<p>por ejemplo pero un trabajo por un puesto, que hay un concurso que invitan a la más bonita que tiene buena pinta, buena ropa y latir mal a quedar terminado con curriculum bueno o una presencia más siempre las chotean entonces siempre se chantaje y todavía no vamos a termina de hasta chantaje sexual es eso para mí es abuso condicionamiento...</p>
--	---	--	--	--

	<p>que le corresponde a un José Carlos Mariátegui, o Arguedas son reconocidos, celebrados pero en la práctica es una batalla dura pendiente; es un capítulo pendiente de nuestro proceso de desarrollo político, digo desarrollo político porque he si vemos procesos en América latina la boliviana la ecuatoriana son procesos que han avanzado mucho más que nosotros estos últimos años presumo que en parte por esta incorporación más fuerte, de la identidad originaria entonces la a participación de las organizaciones y pueblos que tienen esta identidad como protagonista en su conjunto.</p>	<p>integrada por jefes de familia que son los varones y las mujeres tienen muy participación en asambleas y en los últimos, está cambiando ahora podemos encontrar a personas comunales mujer en jefas de comunidades, mujer, pero aún es muy limitado y si te sales a una participación política muchas veces el que desee de cerca tan mal visto esto si no el esposo entonces mucha veces las esposa acepta sobre la petición del varón, hay mujeres que si por ser ese activa porque quieren que ser parte de este espacio entonces.</p>		
<p>¿Estado / Congreso conoce agenda?</p>	<p>A ver, yo creo que al respecto hay una preocupación en relación al rol del estado, ahorita nomás con el gobierno de Alan García ha concluido una etapa o sea cerrado una etapa de del</p>	<p>...ciertamente en el congreso las diferentes estructuras del estado sentimos que está en su 99% integrados por los blancos, por los occidentales; uno por ciento será cubierto por la</p>	<p>Hay funcionarios que no conocen el convenio 169 es una vergüenza. En el ministerio de cultura he visto en este proceso que estamos en la ley de la consulta en de la</p>	<p>así está cerrado el congreso ahorita está bajo cinco llaves no hay forma de ingresar por ejemplo con nuestros pensamientos, hay que reformarlo hay que ir más allá con la nueva carta magna de y plantear</p>

	<p>síndrome del perro del hortelano, a quien resumen significa el desconocimiento o del aporte de la pequeña agricultura y de lo originario al economía de la vida cultural del país, y esta campaña de sr. Presidente forma parte termina haciendo suya un programa fuerte consistente de la derecha de los grupos de poder que son grupos racistas y discriminador es pero de cómo el líder de unos partidos más importantes bueno es asumido de reconocido el discurso o que en otro momento pudo lograrse incluso el líder fundador de este partido a hacer sus propuestas para indo América, no es cierto entonces nos dice que en el ámbito político socialmente aun cuando se avanzado bastante aún tenemos mucho que avanzaba en esto la academia tiene que mucho que aportar</p>	<p>representante de pueblos indígenas de otros sectores menos favorecidos como desenlace pero sabemos que a pesar de estar limitada y éste se apartes participación ha sido posible que esta semana se haga sus espacios pero también haciendo un balance vemos que habido muchas limitaciones porque muchas veces es fácil llegar ahí pero una vez que hay llegas cuáles son sus funciones rol que lo que tiene que ser que haces entonces ha sido materia de burla, porque la estructura a las funciones, todo está pensado solamente los académicos entonces que no espacio será tarde podemos hacer un balance de que las Hermanas han sido muy valientes de enfrentará y de colocar en la agenda al indígena en estas edades, aunque ahora no lo vemos mucho pero Paulina Arpasi convocó mucho y que fue la primera mujer y de ahí se debilitó, pero en el segundo periodo Juana Huancahuari</p>	<p>macro he visto que ella no sabía lo que del convenio 269 funcionarios que tienen cargos grandes no sabía lo que da la declaración de las naciones unidas qué clase de funcionarios ahí hay una debilidad que el ministerio de cultura que llegue capacitar a todos sus funcionarios tiene que saber qué cosa inclusive cuántas lenguas hay en todo el país no saben qué es eso lo grave. (...) es hacer todo un trabajo no es que nosotros tengamos una agenda indígena, nosotros tengamos nuestras propuestas; en realidad no hay esa voluntad política de parte de o sea no ello es el gobierno de turno siempre está tratando de desarticular a las organizaciones Tratándose siempre de</p>	<p>directamente como grupo indígena una cuota indígena pero su escaño dice escaños veinte escaños directos en la lucha no haber fácil mucha gente del plátano va a querer porque que hay elecciones qué privilegios tienen estos indios dirán son cosas no hemos escuchado a Ecuador ni a Bolivia hasta el momento se prestan también detrás traficando de la democracia en las elecciones generales. (...) La otra forma, es conciencia de cada con sector o sea yo con mi Hermano está yendo como candidato yo tengo la obligación de apoyarlo con mi voto, no que un Hermano abogado un mestizó de la ciudad te regalo, puede votar por el más que todo es conciencia o dotes conciencia queremos llegar a por eso nuestro país la envidia propio compañero de tu comunidad, hacer es el candidato eso ahí</p>
--	---	---	--	---

	<p>imaginado hace tiempo que no me acercó a ella consistente también en la universidad es una tarea pendiente la de incorporaron y buscaron espacio natural para los propios indígenas para el originario esto realmente esta preocupación en la que tú estás empeñado forma parte de las tareas de poder cumplir de los renglones que hay que escribir y de las cosas que hay que cambiar.</p>	<p>y María Sumire, Hilaria había habido un proceso muy importante de civilización de las inequidades, visibilizar la discriminación de la agenda, propia de las agendas de los mujeres que en cinco años sentimos que hubo mucho más apoyo, por todo eso como vemos que es todos, pasa uno que tiene que contar con dinero presupuesto desde las organizaciones indígenas, el jurado nacional de elecciones se ha propuesto que ellos dijeron que está por revisar, que podríamos discutir cuál sería la cuota directa de participación de los pueblos indígenas en las instancias propiamente en el tema del congreso, porque es una cuota del congreso en el que porcentaje sólo de gobiernos locales y regionales, para el congreso no hay nada entonces las organizaciones hay una propuesta que se pelea, similar a lo de Colombia, que han dado cuotas</p>	<p>marginar excluir a y también el racismo siempre hay simple y de expresarse legales el indígena nadie quiere ser indígena porque dicen la palabra indígena es algo menos, despreciativo pérdida somos indígenas podemos saber que hechos son de Aymaras originarios todos somos indígenas creo que también las normas internacionales los pro sentir a la ley internacional a nivel del mundo los pueblos indígenas son protegidos somos la mayoría. [El conocimiento es] más en el [nivel de gobierno] local, hay más conciencia casi el alcalde vive no tal vez en los gobiernos regionales hay un poquito que se dispersa pero también en la nacional es diferente. (...) porque</p>	<p>permanentemente que hacer el cuándo, es la forma de traza que tiene si votamos esa página sea nuestros Hermanos presenta sitios, apoyaremos llega el hombre sin necesidad de buscar una cuota concordar directo si no llega así con conciencia del voto por eso mira a mis compañeros les digo si esa compañeros son cuantos miles, ser Marianne como un llegarían fácilmente y cada uno de ellos también tiene su corazoncito todavía a diferentes colores lamentablemente no lo van a hacer mucho vale la conciencia de dejar de cuotas todos apoyamos esa sería alternativa sino si la puerta está cerrada para toda la vida he dos sería otro camino de conciencia de todo los Hermanos indígenas originarios que sin envidia nos apoyemos, mi ore por el mañana por el mañana tal vez será por mi así esa sería pero sabes, se compra conciencias por eso te acuerdas en el</p>
--	---	--	---	---

		<p>directas de acuerdo a nuestros usos y costumbres indígenas, respetando nuestros procedimientos los mecanismos que puedan tener, escaños de reserva, de escaños representantes de los pueblos indígenas siempre como un enfoque de género entonces esa es la propuesta actual que estamos trabajando.</p>	<p>mayormente los alcaldes son elegidos por la gente del lugar es porque la ley tiene también dice que tienen que vivir ahí entonces son elegidos por qué tiene identidad y son del pueblo pero un gobernador por ejemplo, esa autoridad política tiene una agenda que cumplir es diferente ahora la autoridad popular recientemente autónomos pero el gobernador nos estén es el Presidente Chiquita década al lugar de los gobiernos regionales.</p>	<p>colegio más dicho no queremos que haya regalos a ver que lo pueden sean y llevar regalos multa no sé cuántos, es una multa así podemos ver la conciencia limpia pero no aquí el que tiene más plata colocan dinero.</p>
<p>¿Todos los líderes conocen agenda?</p>	<p>Para ser honestos hemos hecho un mapeo, cómo se ha dado en las diferentes regiones de hago estas diferencias de Ayacucho, es probable que hayan cubierto simplemente la cuota con el primero que estuvo dispuesto a asumir la identidad porque el problema de seguro</p>	<p>(...), estamos viendo por otro lado pasa también por el tema de desconocimiento, de desbordamiento de los propios indígenas a nuestro sector puede ser un tema desconocimiento pero también una limitada que te digo tenemos limitadas conocimientos para el tema de la decisión cuando tú te</p>	<p>(...) no podemos asegurar de que el cien por ciento nos va representar algo, o que va trabajar para nosotros siempre tiene que haber eso, pero sí al menos ya tendríamos un puente alguien que nos facilite de tener el acceso la llega más rápida dónde</p>	<p>Bueno, estamos intentando siempre cada uno hemos jugado nuestro lado y es que me acuerdo que siempre jugaba su lado, hay todavía otros que no nacieron en la comisión agraria sala se separa de nosotros informa otro gremio y nada más se pierde pues hay también la línea producción de</p>

	<p>empezó con un las duda de asumo no asumo de decir indio o está viendo no está bien no ha sido tampoco imagino una tarea muy fácil para partidas que por lo demás seguramente ser eso que hacer hay un componente en racista y discriminador están forzados por la norma han tenido que y buscando así es entonces en él Perú estamos hablado de un proceso que se inicia está dando sus primeros pasos espero que no nos tome el tiempo que ha tomado otros pueblos utilizando experiencias de otros pueblos tenemos que ver qué sede de paso acelerado, de tal manera que la construcción de un estado multicultural plurinacional pueda ser mucho más rápido posible y también un la construcción de institucionalidad de indígena propia.</p>	<p>ofrecen como la legos es que apuesta quieres como la queremos si somos la mayor cantidad de votantes, que hay y faltar más reflexionar en ese sentido.</p>	<p>queremos llegar a veces barreras por ejemplo para llegar a tener una audiencia con el Presidente el congreso, proceso pero teniendo hay gente que nos pueda ayudar a lo que creo que es de inmediato y más fácil y yo creo que él, por esa parte y otro que mejorarían el acercamiento tendríamos que tener un poco de ser que esos actores que estaba en el ejecutivo legislativo y poder conversar acertar dialogar y prevenir juntamente en los temas del conflicto porque nadie se preocupa en el tiempo cuando regresaron ellos cuando ya el conflicto revienta y es ahí donde no pueden controlar y llaman al cubran la derecha para que los ayude pero ya es tarde ver dónde está el principio</p>	<p>algodoneros maiceros tenemos junta nacional de usuarios, es unas ministras pero se sienten gremio de gremios tenemos un comi-agro más alineamiento con el gobierno en seis la junta nacional por ejemplo de usuarios y con bio-agro, ministra y conversar permanentemente pero que se gana conversando nueve resultados están paliativos conversando con el ministro sobre unos tema de enfermedad de parásitos en el campo diez años y su zona años hay un estudio en claro el ministro médico vamos a trabajar ni siquiera una resolución, por lo menos para que yo tenga respaldo cosas similares nos acercamos cada uno el gobierno pero no estamos vez no visibilizar nuestra agenda cree que estábamos aprendiendo de visibilizar la agenda, a que pelean algunas cositas vamos colocando siempre cuando no haya también intereses ajenos lejos de</p>
--	---	---	--	---

			<p>precautorio porque nivel nacional los conflicto están latentes y de algunos que están por explotar pero nadie está viendo eso todo simplemente, se han enfocado con una pero hay otros que están esperando cualquier momento pueden no solamente el tema ambiental, otros temas también.</p>	<p>porque yo me estoy decepcionando por ejemplo de esta coyuntura de nuestros Hermanos, tú sabes aparece otro tú comentó firma ya compromisos estás con el diablo con Dios defendemos o vas a chupar por este lado entonces el enemigo aprovechar eso es decir indio pues qué quiere entonces va decir que no Puig el han roto la mano son cosas que todavía el caso me acuerdo de Alpaquero para salir para salir de acá de Perú a nueva Zelandia ha firmado un dirigente Alpaquero lo utilizaron al hombre y sacaron Alpacas y estar mejorando, a sabía entonces impensable que van a sacar el kilo porque le van a poner más vacuna que sea pero van a sacar más fibra luego de exportar al extranjero nueva Zelandia está sacando al doble vía hemos vendido simpleza esos dirigentes también se han prestado de Pasco le decimos de todo</p>
--	--	--	---	---

				pero ya logró ya lo llevaron ya sacaron la ley el ministro tarde se prestó por esas cosas, se hacen los supuestos logros pues.
¿Congresistas conocen agenda?	Yo creo que la principal barrera que ellos están chocando es con la normatividad propia del congreso, la otra barrera es la barrera cultural que tenemos en el país que es de fuerte contenido de exterminadora clasista, sin embargo pienso que aun siendo pocos le está faltando una estrategia conjunta, por ejemplo ellos siguen haciendo su trabajo de manera aislada como congresistas y no está articulado con organizaciones de origen como Hilaria. Coari ha sido elegida siendo secretaria de la mujer en la CCP está articulada muy bien con su organización regional en eso o tiene mucho y mucho valor en el sentido que ha implementado de su regreso y su representante pero aún	En la historia habremos llegado a que sean congresistas pero no pasó nada entonces lo que no queremos es eso; lo que queremos es que más bien las propuestas la agenda de los pueblos indígenas puedan ser visibles en las políticas públicas futuras, esa es la idea con la que pensamos ¿no? es con estas reservas de escaños, pero insisto todo va a depender de las estrategias que se puedan utilizar por el acercamiento con otros partidos, otros sectores. (...) hoy en día todo lo que es el tema de las leyes actuales más estamos pensando en cómo individuos independientemente y no hay leyes más colectivas para los pueblos indígenas, por el otro lado que se visibilizar la agenda de los pueblos indígenas y que los		... si se juntaran estos indígenas, originarios provincianos como los llamamos habría otro bloque provincial, pero eso es lo que no tenemos: de Cusco son cinco sacamos nada más o nueve veces la Sra. Verónica nada más a pesar que yo tenía bastante fe, no en verónica, en el orden se acercaba la federación el él estaba más ligado desde la ONG que trabajaba era más trabajo con la federación de campesinos yo confiaba en el que ser más protagonista en el congreso que pero ni verónica resultó más, no siendo más nunca se acercaba campesinas sino estaba en su alineamiento más joven urbano pero se encariña con ese sector más político igualmente tenemos de Ancash, de Piura de equipada en Tacna y un compañero

	<p>hay que dar pasos mucho más agresivos un poco para visibilizar el trabajo en la identidad el trabajo de identidad que están haciendo.</p> <p>¿la representación era mejor en el gobierno aprista?</p> <p>Es que la mayor presencia del congreso anterior fue también producto de la casualidad no fue producto de una intención, deliberada de que ya es hora de los pueblos indígenas preserva llamo si vamos a sus representantes entonces cuando los resultados de su gestión es de los lo los logros que han podido conseguir es un poco el resultado el producto de eso que todavía a la presencia indígena en el congreso no responde no responde a una legislación a una normatividad que de espacios con mayor legitimidad al rol organización; y censura desde representantes en</p>	<p>pueblos indígenas a portavoz y seguimos aportando para esta sociedad, pero van a y mundial que queramos semana, pero sin embargo somos discriminados somos marginados, dejados de lado, si nunca estamos en un espacio de toma de decisiones esa sería un lugar para la toma de decisiones y cree emitir leyes favorables para los pueblos indígenas para el</p> <p>169</p>		<p>pero no los veo, no nos es no suena un nos escucha y si se juntaran todos no entienden los congresistas son elegidos por pueblo son empleados porque tener miedo ellos deberían ser más políticos porque son elegidos esa sería a bonito un bloque de provincianos haciendo respetar los derechos del pueblo pero no lo vemos así.</p>
--	--	--	--	---

	<p>el ámbito del congreso y del aparato del congreso otro se le ha lamentado importante de construir este proceso en él pero el ministerio de interculturalidad que es elevar el organismo técnico del estado para estos asuntos por la norma lo dice están construyendo elaborando la base de datos ... hasta ahora que los pueblos no la conocemos la interrogante es porque no ó sea a ser de manera transparente este proceso es que hay la intención de no reconocer a todas las comunidades campesinas como como pueblos representantes como pueblos originarios entonces es decir aún en un proceso o cree un gobierno que ha sido capaz en los primeros meses con votación unánime haber aprobado la ley, eso nos dice de qué estamos en el contexto más favorable es difícil es complejo y los</p>			
--	---	--	--	--

	<p>reprochables de los organismos técnicos incluso son personas de confianza no son personas que por su identidad indígena llega hoy en el primer momento pues dieron haber momento con identidad indígena pero apenas se dieron el uso de la palabra simplemente los cambiaron. Así es valorado lo que es el gran trabajo que estás haciendo como verás es un proceso que en el Perú finalmente ella siempre son con timidez ciertos sectores lo deseable es que no nos tome mucho tiempo.</p>			
Necesidades de acción afirmativa	<p>(...)tiene que haber políticas normas leyes que reconozcan el derecho de participar en espacios de gestión del estado, a los grupos y organizaciones que tienen esa auto o denominación explícitamente originaria cosa que hasta ahora, se tiene en ningún nivel del estado peruano presencia</p>	<p>Justamente por eso que se habla de reserva de escaños, porque si es un mecanismo o la asamblea te elige, la asamblea puede también quizás no el tema de revocatoria es pero, puedes y hacer más un tema de castigo social o era generalmente esas y es en los más feo que se puede dar al interior de una</p>	<p>(...) nos pueden dar las cuotas los porcentajes, pero usted sabe que para ser candidato siempre bien el tema económico porque tienes que quieres era consejero regional entonces ya pues tiene que tener diez mil dólares es y lo tienes</p>	<p>La cuota indígena he escuchado a mucha gente decir que llegaban directamente sin votos tal vez eso no, tal vez podemos ganar eso pero como somos los indígenas, todos también van a querer llegar al congreso entonces eso va a generar bronca pelea (...)ahí debería haber un mecanismo, porque</p>

	<p>de estos pueblos de estos sectores de la realidad nacional de algún modo es que censo que se está construyendo nos dará una cifra hago alguna cifra pero ese rareza de un censo nacional para recoger de manera más rígida, real todo este sector que hasta ahora estaba invisible, entonces por esta razón el congreso de la república aun cuando es ella va donde se ha dado los primeros pasos de esta consulta es una de las organizaciones donde hay que dar una pelea fuerte para modificar las normas en función de la participación de los pueblos y sus representantes no solamente de los procesos de consultas y no en la toma de elecciones generales generando, la representación espacial de representación para los pueblos de tal manera de por si al finalizar a</p>	<p>persona en su comunidad, que te hagan un castigo social en el sentido de que si turno contesté con los acuerdos de la magna asamblea entonces si te puedan desautorizar por ejemplo que no eres del organización es el operar que le puede pasar a uno pero lo mismo que estamos diciendo los mecanismos tienen que ser de acuerdo a los usos y costumbres de los pueblos indígenas. ¿Cómo operativizarlo? Inicialmente se había pensado sobre todo en las organizaciones más representativas, pero a través de esos mecanismos por ejemplo (AIDECEP) tiene sus federaciones luego viene las federaciones regionales en el caso de (ONAMIYA) tenemos las organizaciones provinciales las combinaciones regionales en la nacional entonces en toda nuestra estructura tendríamos que discutir quienes entonces entre nosotros sabemos los sujetos de derecho envase</p>	<p>la comunidad no puede solventar simplemente que hay o sea que una llamada a un empresario que puede ser de loca al uno alguien que les área mente no sabe nada pero por su dinero llega dentro de esa cuota va y no tienen hasta identificado con el pueblo indígena ese es uno de los temas. ¿Esaños reservados? en ese caso si no nosotros no necesitamos el dinero económico hotel digamos algo así directamente el vayan ahí la cosa cambiaria no ahora,</p>	<p>somos todos mira tanto hablan de la Amazonía somos cientos, se presentan en cantidad salvo sería un mecanismo organización pero de tal manera va ser difícil pero sería elegido entonces en las elecciones priorizan también eso lo desean cuando converse con Toledo le dije que desbordan la presidencia jaló, desde abajo del pueblo hay un compañero indígena no lo vas atrever a un empresario de poca, quieres que te debe haber más de indígena ese indígenas va a representar porque va entrar con su Hermano pero a un empresario que está ahí no van a votar sabe que tiene plata va a comprar regalando no conozco trasero, que tiene derecho de crecer de escuchar las organizaciones estar veces son de nosotros que este señor vaya en la lista pero...</p>
--	--	---	---	--

	<p>unas elecciones tengamos en el congreso un determinado número de representantes de pueblos originario es indígenas.</p> <p>¿Algo más?</p> <p>Mira yo creo que la institucionalidad indígena estatal indígena, lo tenemos que construir y en esto creo que vale la pena señalar un patrón de conducta señalado por uno de los o de nuestros mejores pensadores ni calco de copia los procesos de los vecinos de otro continente, son válidos pero son procesos de referencia en el Perú o de nuestras particularidades tenemos que construir la institucionalidad que meoro podamos construir en ese sentido yo diría a las organizaciones y representantes de pueblos sus representantes, no nos conviene es ponernos una camiseta e ir avanzando hasta dónde</p>	<p>de a lo que no estipula el convenio 169.</p> <p>¿Algo más?</p> <p>Estamos exigiendo de contar como una institucionalidad indígena, donde podamos tener voz y voto, porque hay muchos espacios de diálogo, pero sólo para que escuche nuestra voz, pero la toma de decisiones, que lo toma son los ministros, son los viceministros, pero no hay una participación indígena en esa toma de decisiones cuando sabemos que esa política va afectar como insisto o negativa o positivamente entonces son procesos de los cuales tenemos que seguir aun trabajando.</p> <p>¿ESTA INSTANCIA NIVEL NACIONAL DIGAMOS COMO UN OPD O UN MINISTERIO...? Sí yo me acuerdo del pacto de unidad que era exigible en la creación del ministerio de los pueblos indígenas, pero un ministerio o aún están los estudiosos lo están viendo el tema de la ley que</p>		
--	--	---	--	--

	<p>podemos seguir avanzando con las iniciativas y propuestas más creativas que podemos conseguir, y obtener y eres todo esfuerzo de las organizaciones siempre reclamaremos el concurso de la academia de los expertos de las personas pueden dar los argumentos de carácter político de carácter jurídico etc. Para fundamentar mejor nuestras propuestas o conocer experiencias de otros pueblos que podamos asimilar de manera creativa, en este proceso de creación en el país yo creo que es ésta es una tarea de conjunta no pero que ser una tarea de los pueblos es una tarea te que podemos abrir nuevas a la diversidad de intereses orientados en función de este de costarle un país multicultural diverso.</p>	<p>se tendría que colocará, pero ahí tenemos más o menos sabemos que, serial estructura de este ministerio.</p>		
--	---	---	--	--

